محتويات العدد 37-38
صيف-خريف 1425هـ/2004م

كلمة التحرير		5
بحوث ودراسات		
حقائق الاعتقاد ومقاصد الشرع في الخطاب الرشدي	إسماعيل الحسني	19
تأسيس أصول التفسير وصلته بمنظور البحث الأصولي	عبد الرحمن الحاج	53
منهجية التعامل مع البعدين الزماني والمكاني في السنة عند المحدثين	محمد الخيرأبادي	81
التفسير الإسلامي للتاريخ	أحمد أبو شوك	129
المرأة العربية بين ثوابت الإسلام وأعراف مجتمعها	أمة السلام رجاء	155
التحيز في الفكر التربوي الغربي	فتحي ملكاوي	181
العولمة والتغيرات الاجتماعية – الثقافية في العالم الإسلامي	عمر جاه	203
قراءات ومراجعات		
مراجعة كتاب: "العالمية الإسلامية الثانية" لمحمد أبوالقاسم حاج	طه جابر العلواني	229
الصهيونية والحضارة الغربية لعبد الوهاب المسيري	شريف عبد الرحمن	241
عروض مختصرة	إدارة التحرير	255

تقارير

مشكلات البحث العلمي في الدراسات الإسلامية (الأردن: مايو 2004)	مكتب المعهد في الأردن	267
واقع الأسرة في ا تمع: تشخيص للمشكلات واستكشاف سياسات المواجهة (القاهرة: سبتمبر 2004)	خالد عبد المنعم	271
أولويات البحث في الدراسات الإسلامية (الرباط: سبتمبر 2004)	إدريس بوانو	279
آفاق الإصلاح التربوي (المنصورة/ مصر: أكتوبر 2004)	عبد الرحمن النقيب	283
الملتقى العلمي الأول "نقد المتن الحديثي" (عمان، الأردن: أكتوبر 2004)	مكتب المعهد في الأردن	287
مراجعة في خطابات معاصرة حول المرأة: نحو منظور حضاري (القاهرة: نوفمبر 2004)	أماني صالح	293
راهن العلوم الإنسانية: نحو إعادة الاعتبار للعلم الإنساني (باتنة/ المغرب: نوفمبر 2004)	صحراوي مقلاتي	301

التعريف بالتراث

تشحِيذ الأذهان بسِيرة "بلاد العرب والسودان" لمحمد بن عمر التونسِي	أبو الفداء سامي التوني	309
حاضر العالم الإسلامي لوثروب ستودارد		315
فِقْه اللغة وسِر العربية للثعالِبي		323

كلمة التحرير

صور من أزمة البحث العلمي

قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي قضايا متشعبة، وتتعلق بالتفكير والبحث، كما تتعلق بالتعامل مع النصوص والأفكار والأشياء والأحدث والأشخاص. وتميل الرؤية المعرفية إلى الواقع وقضاياه ومشكلاته إلى محاولة بناء علاقة بين مناهج التفكير أو مناهج البحث أو مناهج التعامل من جهة والصورة التي نجد عليها واقع الناس وأحوالهم من جهة أخرى. ومن ثمّ تصبح هذه العلاقة وسيلة لفهم الظواهر وتفسيرها، وتصبح دراسة قضايا المنهجية على هذا الأساس مهمة جداً في جهود الإصلاح. والأمر في هذا الشأن لا يقتصر على واقع المسلمين، بل هو أمر إنساني عام. لكن الفارق أن المجتمعات الأخرى تبدو أكثر وعياً على القضايا المنهجية. وفي كلمة التحرير هذه مجموعة من الإشارات الموجزة إلى صور مختلفة من الأزمة القائمة في ميدان البحث العلمي في هذه المجتمعات الأخرى، تبين كيف يستشعر المعنيون بالبحث هذه الصور، لعلّ في ذلك ما يدفع قراءنا الأعزاء إلى تتبعها، وتتبع تمثّلاتها في واقعنا الراهن، وحثّ الخطى على إيلاء الموضوع ما يحتاجه من اهتمام.

1. تعليم مناهج البحث العلمي في العلوم الدينية

تقدم معظم الجامعات ضمن برامجها للدراسات العليا مادة بعنوان "مناهج البحث" لتساعد الطلبة الباحثين على استكمال متطلبات البحث المطلوب منهم للحصول على الدرجة العلمية. ونظراً لأن معظم البحوث التي تتم في برامج التعليم الديني تستبعد مناهج

البحوث الميدانية الكمية، المألوفة في معظم العلوم الإنسانية والاجتماعية، فإن الاهتمام ينصرف إلى الوراقيات والأدبيات الخاصة بموضوعات الدراسات الدينية؛ أي أن تدريب الطلبة ينصرف إلى كيفية تحديد المصادر والمراجع والحصول عليها وأخذ المعلومات منها. وحيث لا تتوافر كشافات وفهارس عامة بالبحوث والكتابات الخاصة حول الموضوعات المختلفة تيسر للباحث رصدها، وحيث لا تتوافر مواقع لإيداع البحوث تيسر للباحث الحصول عليها، يقع عبء كبير على مدرسي مادة مناهج البحث، وعلى موظفي الخدمات المكتبية لتيسير مهمة الباحث وإعانته.

ويبدو أن أزمة البحث في الدراسات الدينية -وبخاصة فيما يتعلق بتعليم مناهج البحث وبعدم كفاية الخدمات المكتبية- لا تقتصر على البلاد العربية والإسلامية، بل تتعدى ذلك إلى البلاد الغربية والولايات المتحدة على وجه التحديد. فالعلاقة بين "البحث" و"المكتبة" فيما يتعلق بالدراسات الدينية في الولايات المتحدة تواجه مشكلة مستعصية منذ ثلاثة عقود، وربما كانت هذه المشكلة انعكاساً لأزمة الهوية في المعرفة العلمية وعلاقتها بالرؤية ا لكلية السائدة في ميدان البحث. وهذا ما يراه باري هاملتون أحد الباحثين المتخصصين في الدراسات الدينية في مناقشته للموضوع في ورقة عرضها في المؤتمر السنوي "للاتحاد الأمريكي للمكتبات الثيولوجية" في حزيران 2003م.[1]

ويعزو الباحث المشار إليه أسباب الأزمة إلى نظرية المعرفة الوضعية المبنية على العلوم الطبيعية، تلك النظرية التي فشلت في توضيح موقف علم المكتبات وموقع البحث العلمي فيه، ومن هنا جاء تعليم مناهج البحث في الدراسات الدينية في إطار النموذج الوضعي الذي يعلي من شأن المعلومات ويقلل من شأن التفسير. وكأن المعلومات هي لبنات بناء، والبحث هو جمعها في سلة.[2] وهكذا فإن محتوى مادة مناهج البحث يركز على المهارات التقليدية لاستعمال المكتبة؛ أي نظام التصنيف، وأخذ الملحوظات، وطريقة التوثيق،

---

[1] Hamilton, Barry W. *A Model for Teaching Research Methods in Theological Education*. Paper presented at the 2003 Annual Meeting of the American Theological Library Association (Portland, OR) 25-28 June, 2003. available on: http://acc.roberts.edu/NEmployees/Hamlton_Barry

[2] Budd, John M. Information Seeking in Theory and Practice: Rethinking Public Services in Libraries. *Reference & User Services Quarterly* 40:3 Spring, 2001, pp. 156-263.

وكأن المعرفة هي "شيء" ما يختلف عن الباحث؛ شيء يوجد في الكتاب والدوريات. أما المحصلة النهائية لهذا النموذج من تعليم مناهج البحث فهو إنجاز مهمة كتابة مادة، وليس التطور والتحول في خبرات الباحث!

والبحث في القضايا الدينية يتطلب مناهج معينة في فهم طبيعة المعرفة، لأن محتوى هذا البحث بطبيعته يتعامل مع العلاقة بين الإلهي والإنساني، ويتم في ظروف زمانية ومكانية محددة تتعلق بالإنسان، ولا يستطيع الباحثون في هذه الموضوعات أن يفسروا محتوى المصادر والمراجع المكتبية في معزل عن المعنى المشترك الذي يتطور في إطار مجتمع من الناس. إن البحث في القضايا الدينية هو دعوة للباحث للتأمل في خبراته حول رحلته في طريق الإيمان والبحث عن الروح؛ ولذلك فإنه يبدأ من تقرير هوية الباحث المؤمن بالله الخالق وهذا ما يجعل البحث بحثاً دينياً، ولا يسمح الباحث في هذا الميدان بزرع إسفين يفصل بين التكوين الفكري والتكوين الروحي. وتتعزز أهمية هذه الملاحظة من وجود بعض الدراسات والبحوث الدينية التي توقع الطلاق أحياناً بين الدين بوصفه موضوعاً أكاديمياً والدين بوصفه موضوعاً روحياً، وتقبل بمستوى من البحوث ينبض بالحياة الروحية، لكنه لا يمتلك إلاّ القليل من المستوى الأكاديمي.[3]

ويصف هاملتون مساق مناهج البحث في الجامعات الدينية بأنه يقوم على المحاضرات، حيث يعطِي المدرس أنواع الأدب الديني، وطرق استخدام المكتبة والقضايا الشكلية في إعداد البحث. وتعزز هذه النظرية في تدريس المساق الفكرة النمطية بأن البحثَ عملٌ يقوم به الباحث بصورة منفردة، وأن الباحث المؤهل لا يحتاج إلى معونة من المدرس أو موظف المكتبة. وهذا المساق بصورته التقليدية في الجامعات الدينية يعرض البحث في خطوات محددة ومتتابعة: اختيار الموضوع، إيجاد المراجع، تلخيص النقاط المهمة منها في بطاقات، وكتابة النتائج. وفي مجال نقد هذا الواقع يؤكد الباحث أن عملية البحث ذات طبيعة دورية Cyclical ويرفض النظرة التقليدية للبحث على أنه

[3] Frohlich, Mary. Spiritual Discipline, Discipline of Spirituality: Revisiting Questions of Definition and Method. Available from http://muse.jhu.edu/demo/l.lfrohlich.pdf

خطوات متسلسلة ذات بداية و ـاية في كل خطوة. وتعكس طبيعة المـواد الـتي تمـت مراجعتها.[4]

إن البحث الحقيقي أكثر بكثير من مجموع المراجع التي اعتمدها الباحث؛ إنه يعكس عملية التفكير المنظم الذي يكتشف ارتباطات قائمة بين الأشياء والأفكار ويخلق نظامـاً جديداً في عالم المعرفة. هذه العملية تتضمن تفاعل مكونات عديدة في نفس الوقت منها: الغرض، والسياق المفاهيمي، وأسئلة البحث، وطرق التأكد من الصدق، حيث تتقارب الأفكار وتتباعد، وتتجاذب وتتنابذ، وتقنع وتثني عن الاقتناع.

وقد يكون من المفيد في هذا المقام التأكيد على أن مادة مناهج البحث في أقسـام الدراسات الدينية، تحتاج إلى جدية في التخطيط لها وتنفيذها بطريقة تتخلص فيها مـن النظرة الحالية إليها بوصفها متطلباً شكلياً لا يحمل أهمية خاصة، بل عليهـا أن تـؤمن- والإيمان هدفها- بأن مادة مناهج البحث في الدراسات الدينية، وطريقة تدريسها تحتـل موقعاً أساسياً في بنية هذه الدراسات ونموها وتطور مؤسسا ا في الظروف التي يعيشـها أهل الإيمان في هذه الأيام.

2. أزمة الخيار بين المناهج الكمية والنوعية

سادت ميدان البحث العلمي في العلوم الإنسانية والاجتماعية معظم القرن العشرين مناهج بحثية تعتمد البيانات الكمية الميدانية والتحليل الإحصائي لهذه البيانات. وكان التنافس في كسب المـ لة العلمية ينصب على درجة التعقيد والتفصيل في طرق جمع البيانات الكمية وتحليلها، بصورة توحي بأن من لا يلجأ إلى هذه الأساليب المعقدة لا يكون معداً إعداداً جيداً في أساليب البحث العلمي. ولكن هذه الصورة بدأت تتغير منذ بداية الربع الأخير من القرن العشرين. حيث أخذ عدد من العلماء يوجهون إلى البحوث الكمية الإحصائية نقداً شديداً، طال فلسفتها ومرجعيتها وطرق تفسير نتائجها. وكثر

---

[4] Hamilton, Barry W. *A Model for Teaching Research Methods*…

الحديث عن المناهج النوعية الكيفية بوصفها بديلاً أكثر ملاءمة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، وأخذت هذه المناهج تجد قبولاً في الدوائر الأكاديمية بصورة عامة.

ولكن الدراسة المتأنية لهذه الدراسات النوعية تكشف عن جذور معرفية ومنهجية للجدل الذي لا يزال قائماً لا ترتبط بالفرق بين طبيعة كل من الدراسات النوعية والكمية وأغراضها، وإنما ترتبط بسياسات البحوث ومصالح الفئات المعنية ذه السياسات وتوجها ا. فمثلاً يجد الأستاذ المساعد في الجامعات الذي لم يتم تثبيته في الخدمة صعوبة بالغة في شق طريقه إلى التثبيت إذا سلك في بحوثه المناهج النوعية، بينما تبقى ممارسة هذه المناهج ميزة لأولئك الذين تجاوزوا هذه المرحلة.[5]

إن السعي إلى تأكيد مشروعية المناهج البحثية يشغل بال العديـد مـن البـاحثين. فالباحثون الذين يستخدمون أشكالاً مختلفة من البحوث النوعيـة مهتمـون بتأكيـد مشروعية عملهم. ويثير هذا الاهتمام ولو بصورة جزئية الجدل القائم حول طبيعة فهمنا البشري والكيفية التي نصل فيها إلى معرفة هذا العالم. وفي الظروف الطبيعية يقود هـذا الجدل إلى نقاشات ناقدة مفيدة تحسن من إجراء البحوث. ولكن هذا الجدل يعكس في كثير من الأحيان من المعاني أكثر مما يبدو في ظاهر الأمر. ويخفي في طياته صراعاً سياسياً وتنافساً على المواقع الأكاديمية أو احتكاراً لها. وهكذا توصف بعض المناهج البحثية بأ ا أفضل، وأدق وأكثر علمية، بينما تهمش مناهج بحثية أخرى وتوصف بأ ـا ضـعيفة، صحفية، لا تستند إلى نظرية..الخ.

وتشكل هذه الحقائق عقبات قوية تحول دون تقدم البحـث باسـتخدام المنـاهج النوعية، وقليل من الجامعات توفر برامج لتأهيل طلبة الدراسات العليا وإعدادهم لممارسة هذا النوع من البحوث. ولهذا السبب ليس من المستغرب أن ينظر إلى البحوث النوعيـة بوصفها ميزة محصورة على الأساتذة القدامى في هذا الجامعات. ويحدث هذا في الوقـت الذي تبدو فيه الحاجة إلى البحوث النوعية قد وصلت إلى مستوى الأزمـة؛ فـ الظروف

[5] King, J.L. and Applegate L.M. *Crisis in the Case Study Crisis: Marginal Diminishing Returns to Scale in the Quantitative-Qualitative Research Debate*. Paper presented at the International Federation for Information Processing in Philadelphia. May 31-June3, 1997.

المعقدة التي تتصف بسرعة التغيير في عالم اليوم تتطلب من الجامعات إعداد طلبة الدراسات العليا والباحثين، بحيث يكونوا قادرين على التعامل مع القضايا الراهنة في ميادين العمل بطريقة شمولية، تتجاوز المعرفة المجزأة وتعبر خطوط التخصصات الضيقة.

إن الطبيعة الخاصة لبعض القضايا البحثية تحتاج إلى بحوث معمقة تجعل المناهج النوعية أفضل من غيرها لهذا الغرض. لكن ضغوط الأساتذة القدامى، وعدم توافر التدريب الكافي في البحوث النوعية وضغوط دقات الزمن التي تلح على الأساتذة الجدد بتلبية متطلبات التثبيت في الخدمة أو الترقية تجعل كثيراً من الباحثين يلجئون إلى البحوث الكمية التقليدية.

3. انعكاسات ما بعد الحداثة على مناهج البحث العلمي

تمثل تشكيلات ما بعد الحداثة رؤية كلية إلى العالم، تنظر بعين الشك إلى جميع الرؤى الأخرى.[6] وتشير هذه التشكيلات إلى المدارس والحركات والتوجهات الفكرية التي تمخضت عنها مرحلة ما بعد الحداثة التي نمر بها الآن وهي مذاهب تأتي وتذهب، لكن حالة ما بعد الحداثة جاءت لتبقى.

وتشير أدبيات ما بعد الحداثة إلى الصورة التي تحاول رسمها للعالم، في ضوء تعريف الهوية بأنها أمر يتم بناؤه -وليس اكتشافه- من مصادر ثقافية متعددة، وأن فهم الأحكام القيمية والخلقية يتم على أساس الرؤى الكونية التي يتم بناؤها اجتماعياً. وتؤكد هذه الصورة على الإبداع والتنوع والسخرية والهزل في الفن والأدب، وتشدد على أهمية

[6] كلف أحد الفلاسفة الكنديين عام 1970 أن يجري دراسة حول حال المعرفة في العالم الغربي، ونشر تقريره عام 1984، وجاء فيه أن المعرفة تتوزع على عدد محدود من الأنظمة المعرفية يعبر كل منها عن رؤية كلية للعالم، وهذه الأنظمة هي: إرادة الله الفاعلة في الأرض كما تروي المسيحية قصتها، والتقدم العلمي كما يروي التنوير الفكري الأوروبي قصته، وصراع الطبقات كما تروي الشيوعية قصته، وتشكيلات ما بعد الحداثة التي تنظر بعين الشك إلى جميع الرؤى السابقة.

الوعي بأن جميع أنواع الحدود هي تركيبات اجتماعية للحقيقة يتم عبورهـا ومحوهـا وإعادة بنائها.[7]

ومن المهم أن ننبه إلى الانعكاسات الواسعة لهذه الخصائص على البحث العلمـي، فالباحثون في مدارس ما بعد الحداثة يرون أن الظاهرة الإنسانية تتغير بمجرد دراسـتها، وبخاصة إذا كان المشاركون فيها يعرفون شيئاً عن دروهم في البحث، ويرون أن العالـم ليس متحرراً من القيم، بل هو مشحون بقيم صريحة وضمنية، وبخاصة عندما يتعلق الأمر بنتائج العلم وتطبيقاته التكنولوجية، وأن سعي العلم ليس سعياً نحو اليقين؛ لأن اليقين في رأي ما بعد الحداثيين عبث لا طائل من ورائه، ولأن المعرفة محليـة وليسـت كونيـة، ومشروع التنوير قد تم تفكيكه، والناس المختلفون في هذا العالم لا يفكـرون بالطريقـة نفسها، فكيف يعتقد الحداثيون بوجود طريقة عقلية واحدة؟

وقد طورت المدارس ما بعد الحداثية طرقاً في البحث تعتمـد في مجملـها المنـاهج النوعية، ومن بين هذه المناهج المرتبطة مباشرة بالفكر ما بعد الحداثي مـا يسـمى ب "تحليل النظم الهيولية" التي ظهرت في العقدين الآخيرين وأخذت تعـرض أسـاليبها في وصف وفهم عمليات التغير والنمو والتطور ذات الطبيعة الهيوليـة غـير المنتظمـة في تشكلا ا؛ مثل أنماط المناخ والنظم البيئية وكثير من الظواهر التي تحدث بصـورة غـير خطية. وتنطلق منهجية تحليل النظم الهيولية من التشكيك في موقف الحداثيين القائل بأن الطبيعة ذات سلوك منتظم يمكن التنبؤ به، وبالتالي يمكن التحكم فيه. كما تنطلق هـذه المنهجية من الاعتقاد بأن المهارات التي نجح الغرب فيها أيما نجاح هي التشريح والتفكيك واختزال المشكلات إلى أبسط مكونا ا حتى تصبح تافهة لا خير فيهـا، الأمـر الـذي يفترض البحث عن نظم في البحث تقدم اتجاهاً جديداً نحو العمل ا ـدي، ويتشـرب الفكر التطوري البنائي، الذي يتتبع الفوضى في الظواهر، ويبحث عن العلاقـات غـير الخطية، ويحاول تعريف الأنماط والصور والتنظيم الذاتي وخصائص التكيف للعمليـات

[7] Anderson, W.J. Introduction: What's going on her? In W.J. Anderson (Ed.) *The Truth about Truth: Deconfusing and Re-constructing the Postmedern World.* New York: Jermey Tarcher, 1996, pp.7.

المعقدة التي توظف الرياضيات غير الخطية في التعبير عن التمثيلات غير الكمية في هذه الظواهر، وهذا ما تقدمه منهجية تحليل النظم الهيولية.

إن كثيراً من علماء ما بعد الحداثة التفكيكيين يشعرون بأن العلم الحديث يجب التخلص منه تماماً. بينما يقترح علماء ما بعد الحداثة التركيبيون أن هذا العلم إذا أعيد تركيبه بطريقة مناسبة ووضع في سياق جديد، فإن الطريقة العلمية يمكنها أن تزود الباحثين بأدوات قوية ومفيدة لفهم الأحداث، التي بدونها لا يملكون إلا المراوغة لتجنب بحثها. كذلك فإن القول بأن العلم الحديث هو تبسيط زائد لا علاقة له بالعالم الخارجي لا يمكن أن ينظر إليه نظرة جدية، وعلى العكس من ذلك فإن المعرفة التي تشتق من العلوم الحديثة قدمت مقاربات عديدة للحقيقة الحسية، وقد لا تكون هذه المقاربات تامة من بعض النواحي، لكنها مقاربات ذات فائدة عملية.

أما مدرسة ما بعد الحداثة في أقل تعبيراتها تطرفاً، فإنها تتوقع من المؤسسات العلمية وطرق الحصول على المعرفة وبناء الحقيقة أن تتغير، بحيث يجسر العلم الهوةَ بين الحداثة وما بعد الحداثة، وضمن هذا الإطار فإنه يمكن فهم النظريات والقوانين والنماذج على أنها تعبيرات مجازية لا تمثل معرفة ثابتة، ولكنها تمثل حالة "سائلة" من الأفكار تتطور وتتقدم نتيجة لمعالجات الباحثين. وضمن عملية إعادة التركيب هذه فإن منهجية العلوم الإنسانية يمكنها أن تأخذ صورة من الوصف الاجتماعي التفاعلي.[8]

4. أزمة في أخلاقيات البحث العلمي

ثمة صور من التحيز في الممارسات البحثية ونتائجها، تمثل بعض وجوه الأزمة في البحث العلمي. ومن ذلك ما يتعلق بالمشكلات الأخلاقية التي تثيرها عقود التعاون بين المؤسسات البحثية مثل الجامعات من جهة، والشركات التي تمول المشروعات البحثية من

---

[8] Krippner, Stanley; Research methodology in Humanistic Psychology in the light of Postmodernity, In: *Handbook of Humanistic Psychology*, Edited by Kirk Schneider, James Bugental and Jean Fraser Pierson, Thousand Oaks, CA: Sage Publication, 2000, pp. 289-304.

جهة أخرى. ويقوم هذا التعاون في الغالب على أساس عقـود واتفاقـات تـتحكم في أولويات البحث العلمي والحرية الأكاديمية للباحثين والفرص المتاحة لنشر بحوثهم. فبدلاً من التركيز على البحوث الأساسية التي تسهم في تقدم العمل العلمي وتوظيف نتائجه في جهود الصحة الإنسانية والمحافظة على البيئة مثلاً، أصبحت جهود الباحثين تنصب على مساعدة الشركات الكبيرة على ترويج منتجا ا والحصول على أرباح عاجلة.[9]

وفي مقالة نشر ا ا لة المتخصصة بقضايا التعليم العالي في أمريكا، تحدثت المقالة عن حالات تقوم ا شركات أدوية أمريكية بتجريب علاج معين على النـاس في بلـدان إفريقية، ويكون لهذا العلاج آثار جانبية تنتهي بموت المريض. وعندما يكتشـف أحـد العلماء هذه الحقيقة، تسارع الشركة المنتجة للدواء بإخفاء الأدلة على خطورة العـلاج، وتمارس الترغيب والترهيب على الجهات التي تنتقد استخدام العلاج، ولتقوية موقفهـا تستخدم الشركة المال للحصول على مساعدة الجامعات، فيتصدى بعـض الأسـاتذة الجامعيين المرموقين لنشر بحوث في مجلات مرموقة لصالح العلاج، دون الإشـارة إلى أن البحوث قامت ا الشركة المنتجة للدواء. أما الباحثة التي اكتشفت العلاج فيتم منحهـا موقعاً مهما في أحد المستشفيات يدر عليها دخلاً مالياً كبيراً ، وتكون تحت المراقبة حتى تبقى صامتة. وعندما تضطر إلى الاعتراف بالحقيقة، يتم تشويه سمعتها وتتخذ جامعتـها التي تتلقى تبرعات مالية من الشركة المنتجة- موقفاً ضدها، كما يفعل المستشفى- الذي يتلقى تبرعات مالية من الشركة نفسها- موقفاً مماثلاً.[10]

وفي قصة مشا ة يكتشف تايرون هيز Tyron Hayes أحد علماء جامعة كاليفورنيا- بيركلي أن عقاراً معيناً من مضادات الحشرات يسبب إيذاء للتوازن البيئـي، ويظـن أن اكتشافه هذا سيكون مثيرا ومهماً، ولم يتخيل عدم الحماس التي تلقـت بـه المؤسسـة

---

[9] وقد جاءت هذه الإشارة في تقرير عاجل نشر عام 2001 رونالد كولينـز مدير مشروع الأمانة العلمية، وهـو أحد مشاريع مركز العلم والمصالح العامة Center For Science and Public Interests وهو يعلق علـى تقرير مشترك نشره ا لس الأمريكي للتعليم American Council on Education والتحالف الوطني للعلم National Alliance Of Business حول التعاون بين الصناعة والجامعات في مجال البحوث. انظر: http://www.cspinet.org/new/ace_report.html

[10] Bok, Derek. (April 4, 2003) Academic Values and the Lure of Profit, *The Chronicle of Higher Education*, Vol. 49, issue 30, page B7

الداعمة لبحوثه النتائج التي توصل إليه. وبعد مضي ست سنوات وهو يواصل البحث ويؤكد النتائج نفسها، يحين موعد تجديد الترخيص للعقار من قبل الوكالة الأمريكية لحماية البيئة، وتجد الشركة من يأتي ببحوث وتجارب تؤكد موقفها وتدحض موقف الباحث. مع أن الباحث أيضاً يجد العديد من الباحثين الذين يؤكدون بالتجارب والبحوث العملية مصداقية نتائجه، ومع ذلك تعرض الشركة على "هيز" شراء صمته مقابل مليوني دولار. كما تعرض الشركة على جامعات أخرى تمويل بحوث حول الموضوع شريطة أن يكون للشركة- وليس للباحثين- حق نشر نتائج هذه البحوث![11]

وقد نشرت مجلة American Scientist الأمريكية التي تصدرها جمعية البحوث العلمية في أمريكا[12] وذلك في طبتعها الإلكترونية على الإنترنت- مقالة بعنوان المشكلات الأخلاقية في البحوث الأكاديمية، أشارت فيها إلى الدراسة المسحية التي قام ا ثلاثة من الباحثين، وقد طرحت نتائجها أسئلة مهمة حول المناخ الأخلاقي للتعليم العالي والبحث العلمي. وقد أشارت المقالة إلى أنه بالرغم من احتمال وجود العديد من الأمثلة على سوء التصرف ومخالفة أخلاقيات البحث- وبعض الأمثلة في غاية الخطورة- فإن عين الرقابة العامة قلما تفحصت هذه الحالات وأثارت الاهتمام ا.

واستطلعت هذه الدراسة آراء ألفين من طلبة الدكتوراه وألفين آخرين من أساتذة الكيمياء والهندسة المدنية والبيولوجيا الجزيئية وعلم الاجتماع، وذلك في أكبر أقسام هذه التخصصات في الجامعات الأمريكية وعددها 99 قسماً. وكان المطلوب من المشاركين في الدراسة أن يشيروا إلى خبرا م المباشرة حول عدد من الممارسات غير الأخلاقية في ممارسة البحث العلمي. وتوصل الباحثون إلى أن عدد حالات الممارسات غير الأخلاقية في البحث العلمي لا يمكن تجاهلها. وتشمل هذه الحالات أمثلة على السرقات العلمية وتزوير البيانات و"طبخ" النتائج، ووضع أسماء باحثين على بحوث منشورة لم يكن لهم أية إسهامات فيها، إضافة إلى الإهمال في تسجيل القياسات وحفظها في أثناء إجراء

---

[11] Blumentstyk, Goldie. (Oct. 31, 2003) The Price of Research. *The chronicle of Higher Education*, 50 (10,p.A 26)

[12] http://www.americanscicntist.org/template/assetDetail/33432/page1

التجارب. وأن عدد هذه الحالات أكبر بكثير مما يمكن استنتاجه من عدد الحالات التي يتم الإعلان عنها وتنال اهتمام الرأي العام.

5. أزمة البحث العلمي في العلاقة بالسياسة والإدارة الحكومية

في السنوات الأخيرة تواتر الحديث عن دور الإدارة الأمريكية الحالية في عهد الرئيس جورج بوش (الابن) في امتهان كرامة العلم والعلماء، وسوء استعمال البحوث العلمية وتشويه نتائجها لتنسجم مع توجهات سياسية معينة أو لتستجيب لضغوط جماعات وشركات ذات مصالح اقتصادية. وارتفعت بعض الأصوات التي تستنكر هذه الممارسات. ففي 18 فبراير 2004 شارك أكثر من (60) عالماً -من الحاصلين على جوائز نوبل ومن الأطباء المشهورين ورؤساء الجامعات الكبيرة والمديرين السابقين لوكالات حكومية فيدرالية- في توقيع وثيقة مهمة بعنوان: "الأمانة العلمية وصنع السياسات: استقصاء دور إدارة الرئيس بوش في سوء استعمال العلم."[13] وقد أشارت الوثيقة إلى حالات عديدة قامت فيها إدارة الرئيس بوش بتجاوز المتطلبات النوعية الخاصة بالنظام الاستشاري في قضايا العلوم ومتطلبات استقلالية هذا النظام. وقد أثرت هذه التجاوزات على الروح المعنوية للعلماء العاملين في الإدارة الحكومية.

وذكرت الوثيقة أمثلة على علماء من ذوي الخبرات والكفاءات العالية استبعدت أسماؤهم من اللجان الاستشارية، وأمثلة أخرى على التحكم في عمل العلماء العاملين في الوكالات الحكومية، وبخاصة عندما تتصادم نتائج البحث العلمي مع السياسات الحكومية أو مع توجهات الفئات التي تقدم الدعم السياسي للحزب الجمهوري. وقد أهملت الإدارة الأمريكية الحالية تقارير علمية ذات أهمية بالغة قدمتها اللجان العلمية في مسائل عديدة.

وقد دعت الوثيقة إلى ضرورة وقف الجهود التي تشوه المعرفة العلمية لغايات سياسية حزبية، وإلى إتاحة المجال للمواطنين أن يعرفوا الحقائق حول القضايا الأساسية التي تهم

13 http://www.ucsusa.org/global_environmentrsipage.cfm?pageID=1320.

مصالحهم، والاستفادة من الأموال الضخمة التي تستثمر في البحث العلمي والتعليم، وإلى رفع مستوى الالتزام بالمعايير التي تتحكم في علاقة العلم بالحكومة، وأن على الكونغرس الأمريكي والإدارة التنفيذية عمل التشريعات اللازمة لمنع الرقابة السياسية على البحوث العلمية إلا لأسباب معقولة خاصة بالأمن القومي، إضافة إلى التأكيد على ضرورة امتلاك العلماء واللجان العلمية الرسمية أعلى المعايير المهنية الممكنة. وكان الهدف من التقرير هو توعية الرأي العام بخطورة الوضع والطلب إلى الحكومة العودة إلى الأخلاقيات ومعايير السلوك التي تدعم الاستقلالية والموضوعية في إسهامات العلم في بناء السياسات.

وقد أنشأ العلماء الذين وقعوا تلك الوثيقة اتحاداً للعلماء المهتمين بمتابعة هذه القضايا تحت اسم Union of Concerned Scientists، وتزايد عدد الموقعين على الوثيقة حتى وصل بعد شهر من نشرها إلى حوالي ستة آلاف عالم. وقد تم تحديث الوثيقة وإضافة كثير من التفاصيل ونشرها في كتاب.[14]

وقد جاءت في الكتاب تفصيلات توضح إجراءات الإدارة الأمريكية الحالية في كبت وتشويه نتائج البحث العلمي التي تتم في مختبرات ووكالات فيدرالية، وذلك فيما يتعلق بكثير من القضايا مثل: بحوث التغير المناخي، ونوعية الهواء الجوي، وقضايا الصحة الإنجابية، وقانون الأنواع الحية المهددة بالانقراض، وتحاليل البكتيريا الجوية، وبحوث التسمم بالرصاص، وقضايا الحماية والأمان في مواقع العمل، واستبعاد العلماء ذوي الخبرة والكفاءة العالية من اللجان الاستشارية في قضايا العلوم، وسوء استعمال العقاقير الطبية، وتسريح لجان الحد من التسلح النووي، ورفض الإصغاء إلى تقارير علمية موثوقة قدمتها مختبرات وطنية رسمية عديدة حول كذب الادعاءات الاستخبارية المتعلقة بمحاولة العراق الحصول على أنابيب ألومنيوم لازمة لتخصيب اليورانيوم،... وغيرها.

وكشفت الدراسة التفصيلية عن جهود الإدارة الأمريكية في تحديد أسماء العلماء الذين يمكنهم تحكيم بعض البحوث للاطمئنان إلى أن نتائج هذه البحوث ستكون لصالح

---

[14] Union of Concerned Scientists. (March, 2004), *Scientific Integrity in Policymaking: An Investigation into the Bush Administration's Misuse of Science*. Cambridge, MA: UCS.

شركات ومؤسسات منتفعة منها، هذا فضلاً عن تشويه البيانات العلمية بحذف فقـرات ذات دلالات معينة من نتائج البحوث العلمية وتقاريرها، وعلى عدم الامتثال للتوصيات المهمة التي تتوصل إليها هذه البحوث.

خاتمة

لم يكن الغرض من عرض هذه المؤشرات استقصاء مشكلات البحث العلمـي في بلداننا الإسلامية أو في البلدان الأخرى، مع أن ثمّة فائدةً عظيمة في هذا الاستقصاء عندما يكون متاحاً. ولم يكن الغرض أن نتناسى أن ممارسات البحث العلمي في السـابق قـد خلت من المشكلات، ولو أن المشكلات في السابق كانت تتعلق في الغالـب بأخطـاء فرادى الباحثين وتوجها م الإيديولوجية، بينما يتبدى وجه الخطورة أن المشكلات اليوم تتعلق بمؤسسات ضخمة وقوى هائلة.

وإنما كان الغرض التأكيد على أنّ البلدان القوية والغنية استطاعت -بما تملكه مـن مؤسسات علمية تنفق فيها مبالغ طائلة على إجراء البحث العلمي ونشره واسـتثماره، وبما تملكه من وزن اقتصادي ونفوذ سياسي- أن تجعل البلدان الأخرى تابعة لها ومعتمدة عليها في البحث العلمي والمشورة العلمية. فإذا كان ثمة ما يبرر الشك في بحوث تلـك البلدان المتقدمة، وإذا كانت ظروف البحث في البلدان النامية على ما هي عليـه مـن ضعف في إمكانيات التمويل والتنفيذ والتوظيف، أدركنا حجم الخطر الذي يتهدد بلادنا نتيجة مشكلات البحث العلمي عندنا وعند الآخرين، وأدركنا حجم الحاجة إلى تضافر جهود الباحثين في قضايا المنهجية، من التخصصات والخبرات المختلفة، بحيث تتكامـل هذه الجهود من أجل بناء نسق معرفي يحكم مناهج البحوث وتطوير الأدوات الضرورية لتوظيف هذه المناهج في الحصول على المعرفة واختبارها وتطبيقها.

وربما تكفي الإشارة في هذا العجالة إلى صورة واحدة من صور الأزمة التي نواجهها في البحوث المتعلقة بالعلوم الإسلامية، وفرص تفعيل الرؤية التي تقدمها هذه العلـوم في مجالات العلوم الأخرى، وهي صعوبة تكوين فرق البحث حين يلزم تكوينها، فإذا كان

التكامل بين العلوم الإسلامية والعلوم الأخرى مثلاً، سواءً كانت اجتماعية إنسانية أو طبيعية كونية هدفاً من أهداف إسلامية المعرفة فإن تعصب أصحاب هذه التخصصات لتخصصاتهم كان عقبة رئيسية حالت دون نجاح برامج التعاون والتكامل بين الفريقين في بعض الأحيان. ومعظم برامج ومشاريع البحث في التأصيل الإسلامي وإسلامية المعرفة كانت تقترح أن يتم العمل من خلال فرق الباحثين، حيث يتكون الفريق من متخصصين في العلوم الإسلامية ومتخصصين في العلوم الاجتماعية المعاصرة ذوي العلاقة بموضوع البحث.

ولا شك في أن أفراداً عديدين من الفريقين يقدرون حاجتهم إلى الاستفادة من فهم الفريق الآخر وخبرته، لكن أفراداً آخرين ينكِرون حق غير المتخصص في محاولة الفهم والاجتهاد في غير اختصاصه. وإذا كان ذلك عيباً في علاقات بعض أهل التخصصات العلمية فهو في الدائرة الإسلامية أكثر عيباً سواءً في حق المتخصصين في العلوم الإسلامية أو غيرهم. وقد يتجاوز الأمر حد إنكار المتخصص في علوم الحديث مثلاً أن يجتهد في فهم هذا العلم زملاؤه المتخصصون في علوم القرآن أو الفقه... مع العلم أن الفارق في خبرة هؤلاء المتخصصين جميعاً ربما لا يتجاوز أطروحة الدكتوراه التي أعدها الباحث وقد لا يتجاوز جهوده في هذه الأطروحة أكثر من تحقيق مخطوط!

ومن المؤسف حقاً أن التخصص في العلوم الإسلامية أصبح في بعض الأحيان مهنة وحرفة، مع العلم بأن الملاحظ في واقع الحياة أن كثيراً من غير المتخصصين في العلوم الإسلامية لا يقلون عن هؤلاء المتخصصين في قدرتهم على فهم قضايا الدين أو الإفتاء في بعض المسائل أو ممارسة الدعوة والتدريس في المسائل الدينية. ذلك أن التدين والرغبة في التفقه في الدين لم تكن في الدائرة الإسلامية تخصصاً في يوم من الأيام.

وعلى الله قصد السبيل.

حقائق الاعتقاد

ومقاصد الشرع في الخطاب الرشدي

إسماعيل الحسني*

مقدمة:

ماذا يقدم فكر القدماء من عدة لا زال المحدثون والمعاصرون في أشد الاحتياج إليها؟ تعظم فائدة هذا السؤال إذا علم المرء أنه متصل بشخصية متعددة الأبعاد يتساكن إلى جوار الفقه والقضاء فيها الفلسفة والطب. وكلها مجالات معرفية لابد أن تؤثر في المقبل على دراستها ولابد أن يتشرب الدارس لها بخصائص، لعل أهمها وأبرزها في نظرنا: موضوعية القاضي ونزاهته، واستقامة الفقيه وأخلاقيته، وحكمة الطبيب وتفاؤله. والحق أن ابن رشد (ت 595هـ) من الشخصيات التي اجتمعت فيها هذه الخصائص،[1] فتنوعت مساعيها الفكرية، ولم تنطفئ مشاعل روحها النقدية ممارسة فقيه قرطبة وفيلسوفها للاجتهاد وتشريحه لأسباب الاختلاف الواقع فيه[2] ودعوته إليه. كلها أمور ما كانت لتنفذ إلى بنية فكر فريق من "الفقهاء" وهم يجترون قيود التزمت متسترين خلف شعارات

---

* دكتوراه أصول الفقه، أستاذ في جامعة القاضي عياض بمراكش/المملكة المغربية.

1 جاء في ترجمة ابن رشد أنه "درس الفقه والأصول وعلم الكلام، ومال إلى علوم الأوائل، وكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره وكان يفزع إلى فتياه في الفقه"، بن محمد، مخلوف محمد، **شجرة النور الزكية** في **طبقات المالكية**، دار الفكر، د.ت.، ص146. وقد ولاه الأمير الموحدي يعقوب يوسف بن عبد المومن بن علي عام 563 منصب قاضي الجماعة في قرطبة.

2 ابن أبي أصبعيه. **عيون الأنباء** في **طبقات الأطباء**، تحقيق نزار رضا، بيروت: مكتبة الحياة، ط1، ج3، ص 121-125 وقد ورد فيه وصف **بداية المجتهد** بأنه: "أعطى فيه أسباب الخلاف وعلل فوجه وأمتع به ولا يعلم في فنه أمتع منه ولا أحسن مساقاً."

يحفظون من خلالها مصالحهم الشخصية،[3] حتى اتهموه بالشرك. نعم كل ذلك عاشه فقيه الفلاسفة وفيلسوف الفقهاء وعالج امتداداته في الفكر الفقهي والفلسفة والطب. وقد اخترنا في هذه المناسبة النظر في جانبين أساسيين من فكره الفقهي يختص الأول بالعقائد ويتصل الثاني بالمقاصد التي يستهدفها الدين الإسلامي. ونعتقد أنها من الجوانب التي لم تنل حظها من الدراسة عند بن رشد مقارنة مع الجواتب الفلسفية والطبية.[4]

أولاً: حقائق الاعتقاد

الربوبية والألوهية، صفات الله تعالى وتنـزيهه، خلقه للعالم، بعثه للرسل، الإيمان بالقضاء والقدر، العدل الإلهي، كلها اعتقادات دينية إسلامية أوضح ابن رشد حقائقها بالانطلاق من فكر ينتهج الاستقراء كتقنية إجرائية في إثبات مقاصد الشارع من هذه العقيدة أو تلك، ويقوم ثانياً على الشمولية شرطاً ضرورياً في إدراك الاتساق الذي يؤسس العلاقات البيانية بين نصوص الدين الإسلامي المختلفة.

1. الربوبية والألوهية:

الربوبية والألوهية حقيقتان أساسيتان من حقائق الاعتقاد الديني في الإسلام، يبين ابن رشد أولاً الأساس المنهجي لإثباتهما عند المتكلمين، ويقترح ثانياً فكرته عن الطريق التي قصد الشرع اتباعها في الاستدلال عليهما. وقد انحرفت الفرق الكلامية وغيرها من

---

[3] العبيدي، حمادي. **ابن رشد وعلوم الشريعة**، بيروت: دار الفكر العربي، ط1، ص107. أورد في هؤلاء الفقهاء قول الشاعر:

أهل الرياء لبستم ناموسكم ... كالذئب أدلج في الظلام العاتم
فملكتم الدنيا بمذهب مالك ... وقسمتم الأرزاق بابن القاسم
وركبتم شهب البغال بأشهب ... وبأصبغ صبغت لكم في العالم

[4] نستثني من ذلك إشارات: الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي**، البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1986م، ص544. وينظر أيضاً عبد المجيد تركي، "مكانة ابن رشد من تاريخ المالكية بالأندلس"، **ندوة ابن رشد**، كلية الآداب، الرباط، المغرب، 1978م، ص157.

حشوية وصوفية[5] -بحسب فقيه قرطبة وفيلسوفها- عن الطريق التي قصد الشرع حمل الجمهور من الناس على سلوكها حتى تفضي م إلى إثبات "الصانع" والخالق.

فالحشوية -باعتمادها على ظواهر الشرع- والصوفية -باقتصارها على التهذيب الخلقي- فرقتان منحرفتان عن "مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى ودعاهم من قبلها إلى الإقرار به."[6] نستنبط ذلك الطريق من غير ما آية من آيات القرآن الكريم، من ذلك قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾ (البقرة: 21) ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿أفي الله شك فاطر السماوات والأرض﴾ (إبراهيم: 10) ومن ذلك أيضاً قوله: ﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله﴾ (لقمان: 25) وكلها آيات تنبه القارئ والمفكر إلى حتمية النظر العقلي والاعتبار الفكري بما في الكون والأنفس من آيات شاهدة على خالق العالم و"صانعه". فلو لم يقصد الشرع وجوب إعمال نتائج هذا الاعتبار واستثمار ثمرات ذلك النظر لكان وجود هذه الآيات القرآنية عبثاً يتناقض مع مفهوم الإفادة[7] الذي يحمل عليه كل ما ورد في الشرع الإسلامي.

أما المتكلمون فلا يتم عندهم الإقرار بوجود الله خالقاً للكون وصانعاً محدثاً له من عدم إلا بوجود دليل "قاطع". وأساس ذلك قائم على "بيان أن العالم حادث، وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث والأجسام محدثة بحدوثه."[8] والحق أن هذا البيان هو الذي حول استدلالهم

---

[5] يطلق اصطلاح الحشوية على الجماعات التي تتمسك بظواهر النصوص الشرعية التي تفيد التجسيم والتشبيه، أما الصوفية التي يقصدها ابن رشد هنا كل جماعة تزعم أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجردها من العوارض الشهوانية. **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص10 و117.

[6] المرجع السابق، ص102.

[7] يراجع في مفهوم الإفادة أطروحتنا لنيل دكتوراه الدولة **عقلانية الاختلاف مفاهيمها في التفكير الأصولي وتطبيقاتها في الفقه المغربي الحديث**، مرقونة بكلية الآداب، الرباط، وأيضاً كتابنا **علم المقاصد الأعلام ا الات المفاهيم** (قيد النشر)

[8] ابن رشد، أبو الوليد. **الكشف عن مناهج الأدلة**، إشراف عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص103.

على إثبات الخالق من البرهنة على وجوده إلى البرهنة على خلق العالم. وهكـذا سـار الاستدلال الكلامي وأدى به الأمر إلى الخوض في خلق العالم واستحالة صـنعه لا عـن صانع، كما يقول المتكلمون، وانبنى على هذا الخوض، كما يقرر الجـويني، حـديثهم المسهب عن "الشيء ومعناه والجوهر وحقيقته والعرض وماهيته."[9]

إن طرق المتكلمين في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ وفي بيان حدوث العالم غير يقينية من الناحية العقلية وغير شرعية أيضاً من الناحية الدينية. فطـرقهم في موضـوع حدوث الجزء الذي لا يتجزأ متشعبة وعويصة لا يقدر على التخلص منها العلماء فضلاً عن الجمهور. من ذلك أننا -إذا فرضنا أن العالم محدث ما يلزم أن يكون له- ولابـد، فاعل محدث فإن هذا الغرض لايغني عن شك مضمونه: أن هذا المحدث لا نسـتطيع أن نجعله أزلياً ولا محدثاً، لا نقدر أن نجعل ذلك المحدث محدثاً، لأنه يفتقر إلى محدث ويمر إلى الأمر إلى غير نهاية، وذلك مستحيل ولا نقدر أيضاً أن نجعله أزلياً، لأنه يجب أن يكـون فعله المتعلق بالمفعولات أزلياً فتكون المفعولات أزلية.[10]

أما في موضوع حدوث العالم فميز ابن رشد بين طريقتين: طريقة مشـهورة بـين المتكلمين مبنية على مقدمات فاسدة في نظره،[11] وطريقة الجويني (أبو المعالي) المبنية على مقدمتين: إحداهما أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على غير ما هو عليـه، فعلـى سبيل المثال يجوز أن يكون العالم أصغر مما هو عليه أو أكبر مما هو عليه... والثانيـة أن الجائز محدث، وهي مقدمة مختلف في شأنها بين الفلاسفة، وإن رام الجويني بيانها بمقدمات لا تتسق مع مقتضى قوله تعالى: ﴿إنما قَولُنا لِشيءٍ إذَا أردناه أن نقُولَ له كُن فَيكُـونُ﴾

[9] الجويني، أبو المعالي. **الشامل في أصول الدين**، تحقيق علي سامي النشار وآخرين، الإسكندرية: دار المعارف، 1969، ص123. يراجع عرضاً تحليلياً لهذه المصطلحات:
- العلوي، سعيد بنسعيد. **الخطاب الأشعري**، بيروت: دار المنتخب العربي، 1992، ط1، ص 92 وما بعدها.

[10] **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص 103.

[11] كالقول: إن الأعراض حادثة وما لا ينفك عن الحوادث حادث وأن الجواهر لا تنفك عن الأعراض، يراجع المرجع السابق، ص105.

(النحل: 40)،[12] وإذا كان هذا هو حال المقدمة الثانية فإن المقدمة الأولى متناقضة مع مبدأ النظام وغير مساوقة للنظر المقاصدي.

تنضبط الهيئة التي خلق عليها العالم بما فيه ومن فيه بنظام دقيق يسري على جميع أجزائه ومكوناته، وإذا خلق -على سبيل المثال- عضو في غير مكانه، اختل نظام الحياة الإنسانية؛ ويقال مثل ذلك في حركة الفلك من شمس وقمر وكواكب. دون هذا الاعتبار يتناقض المرء مع مقصد الشرع من الخلق، فمن مقتضياته الانتباه إلى الحكمة.[13] لذا فإننا إذا جارينا الجويني فلا يسعنا إلا أن نتساءل مع ابن رشد في قوله: "أي حكمة تكون في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق أو بغير عضو؟ حتى يكون الإبصار -مثلاً- يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف! وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى الذي سمى (الله) به نفسه حكيماً، تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك."[14]

اليقين العقلي والشرعية الدينية في الاستدلال على الربوبية أمران لا يتحققان بطرق المتكلمين، إذ هي طرق غير مقصودة ولا تشمل الجمهور من الناس. الطرق المقصودة في الشريعة والشاملة للناس جميعاً تقوم على الاستقراء، فـ "إذا استقرئت في الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها، ولنسم هذه دليل العناية. والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء، مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل، ولنسم هذه دليل الاختراع!"[15] فمن الآيات التي تنبه إلى دليل العناية قوله تعالى: ﴿ألم نجعل الأرض

---

[12] المرجع السابق، ص116.

[13] يقول ابن رشد: "معنى الحكمة (...) أعني السبب الذي من أجله خلق والغاية المقصودة منه"، المرجع السابق، ص119 والجدير بالملاحظة أن هذا التعريف ليس الوحيد الذي يقدمه ابن رشد لأنه يوجد بجانبه تعريف آخر نجده في كتابه **تهافت التهافت**: أعني بالحكمة النظر في الأشياء وبحسب ما يقتضيه البرهان" القسم الثاني، ص625. انظر:

- عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج** في **تقويم التراث**، البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994، ص152.

[14] **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص114.

[15] المرجع السابق، ص118.

مِهادا... وجناتٍ أَلْفَافًا﴾ (النبأ: 6-16)، ومن الآيات التي تتضمن دليل الاختراع قوله تعالى: ﴿فَلْينظُرِ الْإِنسانُ مِم خُلِق. خُلِق مِن ماء دافِقٍ﴾ (الطارق: 5-6)، ومن الآيات التي تجمع بين دليلي العناية والاختراع وهي أكثر آيات القرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اعبدواْ ربكُم الذِي خلَقَكُم والذِين مِن قَبلِكُم لَعلكُم تتقُونَ. الذِي جعلَ لَكُم الأَرض فِراشاً والسماء بِناء وأَنزلَ مِن السماء ماء فَأَخرج بِهِ مِن الثمراتِ رِزقاً لكُم فَلاَ تجعلُواْ لِلّهِ أنداداً وأَنتم تعلَمونَ﴾ (البقرة: 21-22).[16]

يقصد الشارع الاستقراء[17] ويحمل الناس على انتهاجه، وإن تفاوتوا في درجة اعتماده واتباع نتائجه. نعم إن هذا الطرح المقاصدي للاستقراء وارد في سياق اعتقادي[18] يروم الاستدلال على وجود الباري سبحانه لكن لا يسع المرء الغفلة عن العقلانية المنفعية التي يرسخها فعله الفكري لدى كل مفكر في القرآن الكريم. يبدو ذلك من زاويتين: زاوية الفحص عن منافع جميع موجودات العالم الذي يحياه الإنسان، والتي نبه عليها القرآن الكريم في كثير من آياته. الليل والنهار، الشمس والقمر، الحيوانات والنباتات، وغيرها من الموجودات القصد من خلقها وإيجادها هو منفعة الإنسان. لذا وجب، كما يقول ابن رشد "على من أراد أن يعرف الله تعالى، المعرفة التامة، أن يفحص عن منافع جميع الموجودات."[19] والزاوية الثانية القبض على ما يفسر الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات ليس المطلوب فحسب من هذه الزاوية الاستقراء المحيط بكل منافع الموجودات، بل المطلوب أيضاً، وبالدرجة الأولى، الظفر بالقوانين التي تفسر العلاقات المختلفة بين موجودات العالم المختلفة أو لنقل ونحن نستعير من لغة ابن رشد:

---

16 ليست العبرة -كل العبرة- في شرعية مصطلحات العناية والاختراع التمسك الحرفي بمصطلحات القرآن الكريم في "الخلق" و"التسخير" كما يفهم من كلام الباحث المقتدر طه عبد الرحمان. إن العبرة عندنا في بناء المفاهيم هي المسميات لا مجرد الأسماء. والأساسي فيها هو دقة المعاني والمقاصد لا مجرد الأشكال والرسوم.

17 دليل ذلك عند ابن رشد الفطرة الأولى إذ يقول: "إلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الإشارة بقوله تعالى: ﴿وإِذْ أَخذَ ربك مِن بنِي آدم مِن ظُهورِهِم ذُريتهم وأَشهدهم علَى أَنفُسِهِم أَلَست بِربكُم قَالُواْ بلَى شهدنَا﴾ (الأعراف: 172)، **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص121.

18 الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995م.

19 **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص119.

أن سبيل معرفة الله هو معرفة "جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات."[20]

ليس المهم في استدلال ابن رشد على إثبات وجود الله، انفصال دليلي العناية والاختراع عن أدلة المتكلمين في الحدوث والجواز أو عدم انفصالهما،[21] إن المهم في تقديرنا هو تقديم ابن رشد لاجتهاد عقائدي في إثبات الربوبية بقدر ما يناسب روح الشريعة ومقصدها ومراتب الناس في تعقل نصوصها المتعلقة بإثبات الخالق يقدم أيضاً صاحبه أنموذجاً متميزاً في مواكبة الفقيه والمفكر في الإسلام لما يمكن أن يعد هو الفكر العلمي في لحظة تاريخية تعيشها التجربة الإنسانية. تجسد ذلك بالنسبة للأنموذج الرشدي في الفكر الأرسطي. دليل العناية ودليل الاختراع المستنبطان من استقراء آيات القرآن الكريم منسجمان أيضاً مع نظام الكون في التصور العلمي الأرسطي بالنسبة لدليل العناية ومع فكرة صنع[22] العالم بالنسبة لدليل الاختراع.

ذلك هو طريق إثبات الباري سبحانه، أما طريق نفي الألوهية عمن سواه فتؤول مسالكه عند المتكلمين إلى دليل الممانعة. ومبرر البحث في هذا الباب أن ثبوت الربوبية لا يمنع منطقياً من تجويز وجود أرباب تتعدد بتعدد الطبائع في قول الطبائعيين أو بتعدد النجوم أو الأفلاك في قول المنجمين. ومعنى الممانعة امتناع القول بوجود إلهين لأن وجودهما معاً لا يخرج عن ثلاثة أحوال عند المتكلمين،[23] إما أن يتم مرادهما معاً، أو لا

---

20 المرجع السابق، ص119.

21 لا ينفصل الاستدلال الرشدي عن أدلة المتكلمين بحسب بعض الباحثين "وبيان ذلك أن خطبية دليل الجواز الكلامي تضاهي الخطبية التي يدعيها ابن رشد لدليل العناية، وإن اعتياص دليل الاختراع لا يقل عن الاعتياص الذي نسبه إلى دليل الحدوث." أنظر:
عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج**، مرجع سابق، ص165.

22 لما اعتقد الفلاسفة أن "الحركة فعل الفاعل وأن العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة قالوا: إن الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم وأنه لو كف فعله طرفة عين عن التحريك لبطل العالم فعملوا قياسهم هكذا: العالم فعل أو شي وجوده تابع لفعل، وكل فعل لابد له من فاعل موجود بوجوده، فأنتجوا من ذلك أن العالم له فاعل موجود بوجوده، **تهافت التهافت**، ص 308.

23 الغزالي، أبو حامد. **القسطاس المستقيم**، تحقيق فيكتور شلحت، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1959م، ص65-66.

يتم مراد أي منهما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر. فلو فرضنا أن أحدهما أراد إنـزال المطر في حين أن الثاني أراد حبسه فلا شك أنه يستحيل سريان الإرادتين، كما يستحيل انتقال الإرادتين معاً، ومن ثم تبقى حالة ثالثة تتحقق من خلالها إحدى الإرادتـين دون الأخرى. فالذي بطلت إرادته عاجز، والعاجز نازل عن رتبة الألوهية، وكلها أحـوال توجب القول باستحالة التثنية وتلزم الاعتقاد بوجوب الوحدانية في الربوبية.

قبل أن نعرض للطريق التي قصدها الشرع بحسب ابن رشد في إثبات الألوهية نقدم صورة من وجوه الضعف التي يتضمنها دليل الممانعة كما استنبطه المتكلمون من قولـه تعالى: ﴿ما اتخذَ الله مِن ولَدٍ وما كَانَ معه مِن إِلَهٍ إِذًا لذَهب كُل إِلَهٍ بِما خلَـق ولَعلاَ بعضهم علَى بعضٍ سبحانَ اللهِ عما يصِفُونَ﴾ (المؤمنون: 91). فهم معظـم المـتكلمين اختلاف الأفعال فقط من الآية، وفهم ابن رشد منها اتفاق الأفعال أيضاً، لذا كان دليل الممانعة ضعيفاً لأنه كما يجوز في العقل أن يختلفا قياساً على المريدين في الشـاهد يجـوز أيضاً أن يتفق، والاتفاق "أليق بالألهية من الخلاف، وإذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفق على صنع مصنوع."[24]

لابد من أجل تلافي ضعف الاستدلال الكلامي من اعتماد طريق الشـرع والـذي يرتسم في توجيه ابن رشد لثلاث أيات قرآنية: الأولى قوله تعالى: ﴿لَو كَانَ فِيهِما آلِهـةٌ إِلا الله لَفَسدتا فَسبحانَ اللهِ رب الْعرشِ عما يصِفُونَ﴾ (الأنبياء: 22)، والثانية قوله: ﴿ ما اتخذَ الله مِن ولَدٍ وما كَانَ معه مِن إِلَهٍ إِذًا لذَهب كُل إِلَهٍ بِما خلَق ولَعلَا بعضهم علَـى بعضٍ سبحانَ اللهِ عما يصِفُونَ﴾ (المؤمنون: 91)، والثالثة قوله: ﴿قُل لو كَانَ معه آلِهـةٌ كَما يقُولُونَ إِذًا لابتغواْ إِلَى ذِي الْعرشِ سبِيلاً﴾ (الإسراء: 42).

2. الصفات والتنـزيه:

الصفات الإلهية عند المتكلمين سبع: الحياة، والسمع، والبصر، والقـدرة، والإرادة، والعلم، والكلام. لئن اتفقوا في وجه اتصاف الله تعالى بالثلاثة الأولى فإ م مختلفـون في

---

[24] ابن رشد. **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص125؛ لذا ليس دليل الممانعة طبيعياً ولا شرعياً، ليس طبيعياً لأنه ليس "برهاناً" وليس شرعياً، لأنه لا يقنع الجمهور، المرجع السابق، ص125.

الصفات الأربعة الأخيرة (القدرة، الإرادة، العلم، الكلام) تبعاً لاختلافهم في الصلة بين الصفة والموصوف. الأشاعرة يفرقون بينهما، وهكذا أن الصفة كما يقول الباقلاني: "هي الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف الذي هو النعت الذي يصدر عن الصفة، فإن كانت مما يوجد تارة ويعدم أخرى غيرت حكم الموصوف وصيرته عند وجودها على حكم لم يكن عليه عند عدمها (...) وإن كانت الصفة لازمة كان حكمها أن تكسب من وجدت به حكماً يخالف حكم من ليست له هذه الصفة، وذلك نحو حياة الباري سبحانه وتعالى (...) وأما الوصف فهو قول الواصف لله تعالى ولغيره بأنه عالم حي قادر منعم متفضل. وهذا الوصف، الذي هو كلام مسموع أو عبارة عنه، غير الصفة القائمة بالله تعالى (...) يدل على ذلك أمور من جهة وضع اللغة ودلالات العقول، فأما ما يدل على ذلك من جهة اللغة، فهو أن أهل اللغة (...) قد وقفوا على أن النعوت والصفات هي الخلق والحرف والأديان والأنساب فوجب أن يكون القول ليس بصفة لمن هو وصف له، وإنما سمي صفة مجازاً وعلى معنى أنه وصف له وأخبار عن الصفة (...) ومما يدل على ذلك من جهة المعنى أنه لو كانت الصفة في الحقيقة ليست بمعنى أكثر من وصف الواصف وقوله: "إن زيداً عالم قادر حي لوجب أن يكون لزيد في الحقيقة في حالة واحدة صفتان متضادتان ولوجب أن يكون حياً وميتاً (...) إذا قال بعض الواصفين له إنه حي وقال لآخر إنه ميت."[25]

أما المعتزلة فلا يفرقون بين الصفة والموصوف تبعاً لقولهم بحدوث الصفات وما يستلزمه وجوب التنزيه عندهم، فلو كان الله تعالى: "عالماً بعلم لكان يجب من علمه أن يكون مثلاً لعلمنا، وفي علمنا أن يكون مثلاً لعلمه تعالى، وهذا يوجب أن يكونا قديمين أو محدثين، لأن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدوم ولا حدوث وذلك محال."[26] وما يقال في العلم يقال في الإرادة، وإرادة الله هي فعله ولو كان "مريداً بإرادة قديمة لوجب أن تكون هذه الإرادة مثلاً لله تعالى، لأن القدم صفة من صفات النفس

---

[25] أبو بكر، الباقلاني. **التمهيد** في **الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة،** تحقيق رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، بيروت: المكتبة الشرقية، 1957، ص 213-221.

[26] عبد الجبار، القاضي. **شرح الأصول الخمسة،** تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، 1965، ص201.

والاشتراك فيها يوجب التماثل. ألا ترى أن السواد لما كان سواداً لذاته وجب في كل ما شاركه في كونه سواداً أن يكون مثلاً له؟ ولأنه كان يجب أن يكون هذا المعنى عالماً قادرة حياً مثل القديم تعالى، لأن الاشتراك في القديم يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس وقد عرف فساده."[27]

يبدوا أننا إذا كنا مع الأشاعرة والمعتزلة إزاء طرح كلامي آيل إلى طبيعة العلاقة التي يعقدها المتكلم بين الصفة والموصوف، فإننا مع ابن رشد إزاء طرح مقاصدي يعطي من خلاله هذا الفقيه الفيلسوف الأولوية إلى مراعاة مقصد الشرع في الاعتقاد ا. وهكذا فإن مقصد الشارع من صفات الحياة، والسمع والبصر، والقدرة، والإرادة، والعلم والكلام، كصفات كمال يستلهمها الإنسان في حياته العلمية والعملية، هو الاكتفاء بما صرح الشرع[28] فيها، وذلك متمثل في الاعتراف بوجودها دون تفصيل، خاصة من لدن العوام والجمهور من الناس الذين لم يحصلوا على المعارف البرهانية.

ولا يتعضد الطرح المقاصدي إلا بالنظرة الشمولية لموضوع المعالجة، ومن ثم ندرك في يسر مغزى أن تكون صفة العلم[29] صفة محورية في الصفات الإلهية السبع، يمن على الجميع وتحضر في الجميع ومنها ينطلق في التوضيح والتبيين الخطوة الأولية في ذلك النظر الرشدي إلى مخلوقات العالم أو مصنوعاته نظرة مقاصدية. فعلى سبيل المثال، إذا نظر الإنسان إلى البيت، إذا فكر وتأمل في مكوناته انتهى إلى أن كل عنصر من عناصره يؤدي وظيفة معينة يقصدها صاحبه من بنائه. الأساس إنما صنع من أجل قيام الحائط عليه، والغرض من صنع الحائط بناء السقف، وكلها مكونات وعناصر لا يصنعها إلا عالم بصناعة البناء. يستجلي من هذه المماثلة التقريبية للصانع بالمخلوق تكون صفة العلم من جهتين: جهة ترتيب أجزاء العالم بعضها على بعض، إذ كل واحد منها صنع بحسب التعبير الأرسطي أو خلق بحسب التعبير الديني الإسلامي من أجل عنصر الآخر، وجهة موافقة كل أجزاء العالم للمنفعة المقصودة بالشيء المصنوع، وهي خدمة الإنسان، وتوفر

---

27 المرجع السابق، ص447.

28 **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص 135.

29 قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك: 14).

هاتين الجهتين في مخلوقات العالم دليل على صفة العلم كصفة من صفات الكمال[30] التي صرح القرآن الكريم بوصف الله تعالى ا.

يظهر، انطلاقاً من صفة العلم، اتصاف الله تعالى بالصفات الباقية الأخرى من الحياة والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام، الحياة ظاهر وجودها من صفة العلم، بل هي شرط من شروط العلم، وكذلك الإرادة، لأن من شرط صدور الشيء عن "الفاعل" العالم أن يكون مريداً له وقادراً عليه في كل الأوقات والأمكنة لقوله تعالى: ﴿إنما قَولُنا لِشيءٍ إذَا أردناه أن نقُولَ له كُن فَيكُون﴾ (النحل: 40). أما السمع والبصر فيقتضى اسم المعبود والإله اتصافه ما، وإذ من العبث أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه عابد له، كما قال تعالى: ﴿إذْ قَالَ لِأَبِيهِ يا أَبتِ لِم تعبد ما لَا يسمع ولَا يبصِر ولَا يغنِي عنك شيئًا﴾ (مريم: 42)، وثبتت أيضاً لله تعالى صفة الكلام من صفة العلم والقدرة، فبالكلام يدل المتكلم المخاطب على العلم الذي عنده، وشرط ذلك بالنسبة للإنسان أن يكون الكلام بواسطة، وإذا كان هذا هكذا، كما يقرر ابن رشد: وجب أن يكون هذا الفعل من الله تعالى في نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما، والواسطة كما تكون لفظاً تكون ملكاً كما تكون أيضاً وحياً أو فعلاً في السامع ينكشف له بذلك المعنى، بل قد تكون "بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه، وإلى هذه الأطوار الثلاثة الإشارة بقوله تعالى: ﴿وما كَانَ لِبشرٍ أن يكَلمه الله إلا وحيا أو مِن وراء حِجابٍ أو يرسِلَ رسولًا فَيوحِي بِإذْنِهِ ما يشاء إنه علِي حكِيم﴾ (الشورى: 51).[31]

لئن لم يختلف المتكلمون في الاستدلال على حقيقتي الربوبية والألوهية فإ م اختلفوا اختلافاً كبيراً فيما يلزم عن الألوهية، كيف السبيل إلى القبض عليها بالنواجذ، والقرآن الكريم طافح بمثل هذه الآيات: ﴿...ويحمِلُ عرش ربك فَوقَهم يومئِذٍ ثَمانِيةٌ﴾ (الحاقة: 17) و﴿يدبر الْأَمر مِن السماء إلَى الْأَرضِ ثُم يعرج إلَيهِ فِي يومٍ كَانَ مِقْداره أَلْف سنةٍ

[30] غلط ابن رشد الغزالي فيما نسبه هذا الأخير إلى الحكماء المشائين من أ م يقولون أنه تعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً، والحق كما يرى صاحبنا، أنه "يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا ا" **فصل المقال** في **تقرير ما** بين **الشريعة والحكمة من الإتصال**، إشراف محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997، ص102.

[31] **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص51.

مما تعدونَ﴾ (السجدة: 5). ليس غرضنا من هذا الموضوع الاستعراض التفصيلي لآراء المتكلمين في هذه الأشكال ولكننا نشير ونحن نستعير من كلام الباحث النابه سعيد بن سعيد العلوي "إلى أنها ألزمت المتكلمين بالتزام رأي واضح في مسألتين اثنتين: مسألة التأويل، تأويل ما تشابه من الآيات أو أشكال منها في معنى التنـزيه، ومسألة الرؤية، رؤية الله بالأبصار يوم القيامة لما يتعلق بها من "حرج" بين ما يقضي به العقل وما يلزم به النقل."[32]

ليس التأويل هو المنطلق الأساسي في التعامل مع هذه الأشكال عند ابن رشد، وذلك لسببين: أحدهما تفاوت وتفاضل مدارك الناس ومعارفهم، والثاني ما يؤدي إليه تأويل أمثال تلك الآيات من مساوئ عند فريق من المسلمين، وهم الجمهور والتي لا تخرج عن أحد مآلين: "إما أن يسلط التأويل على هذه وأشباه هذه في الشريعة، فتتمزق الشريعة كلها وتبطل الحكمة المقصودة منها، وإما أن يقال في هذه كلها إنها من المتشابهات، وهذا كله إبطال للشريعة ومحوها من النفوس."[33] المنطلق الأساسي عند فقيهنا وفيلسوفنا الأندلسي مراعاة مقصد الشرع الذي لا يتأتى الإحاطة به دون استيعاب ما نصت عليه نصوصه، وشرط الاستيعاب الأساسي إدراك العلاقات الاتساقية المؤسسة لمعانيها، طريق ذلك مرة أخرى الاستقراء وما يحمل عليه هذا الفعل النظري من تصفح لجزئيات النصوص وتتبع واع لمعانيها التفصيلية. وعليه نقول مع ابن رشد: "مامن منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد."[34]

التنـزيه والتقديس وما يلزم عن ذلك من نفي صفات المخلوق عن الله تعالى، كل ذلك مستنبط مما صرح به الشرع في نصوصه المختلفة، قال تعالى:﴿ليس كَمِثْلِهِ شيءٌ وهو السمِيع البصِير﴾ (الشورى: 11)، إذا نصت الآية على نفي المماثلة بين الخالق

[32] العلوي، سعيد، بنسعيد. **الخطاب الأشعري**، مرجع سابق، ص103.

[33] **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص141.

[34] ابن رشد. **فصل المقال** في **تقرير ما** بين **الشريعة والحكمة من الاتصال**، مرجع سابق، ص98.

والمخلوق فإن فهم مقصد الشارع منها في التنـزيه لا يكتمل ولا يحصل إلا باستحضار آية أخرى، تشكل برهان هذه المباينة، وهي قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ...﴾ (النحل: 17)، ولا يفهم برهان هذه الآية إلا بربطها أيضاً بآيات أخرى تصرح بنفي صفات المخلوق عنه، من ذلك الموت، كما في قوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ (الفرقان: 58)، ومن ذلك النوم وما دونه من الغفلة والسهو، كما في قوله تعالى: ﴿لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ﴾ (البقرة: 255)، ومنها النسيان كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ (طه: 52) ومقصد الشارع من هذا النفي هو حفظ نظام العالم بما فيه من موجودات فلا يتخللها اختلال ولا فساد، وهو ما صرحت به آية أخرى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ﴾ (فاطر: 41).

تلك صفات للمخلوق صرح الشرع بنفيها عن الخالق وأوضح مقصده من النفي، لكن ثمة صفات أخرى هي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى النفي، من ذلك أن الشرع صرح في غير ما آية بالوجه واليدين، هل الموقف هو التفريط كما ذهب "الحشوية" أم الموقف هو الإفراط، كما ذهب "المعطلة"[35] أم الموقف هو أنها من الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق إلا أنها في الخالق أتم وجوداً ومن ثم يقول أكثر "الحنابلة"[36] على سبيل المثال "إنه جسم لا كسائر الأجسام."

الموقف الرشدي هنا ظل متشبثاً بقصدية الشارع عدم التصريح في صفة الجسمية بنفي ولا إثبات[37] لقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ (الشورى: 11)، ودليل القصدية بالنسبة للجمهور هو عدم تصريح الشرع بكون النفس جسماً.

35 أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة وأن بعضهم قال: "أعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك" الشهرستاني، أبو الفتح، **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، 1980، 105/1.
وذهب المعتزلة إلى تأويل هذه الصفات الجسمانية مثل: اليد والوجه فحملوها محمل المجاز المحض، من ذلك الاستواء في الآية الكريمة: "الرحمان على العرش استوى" معنى الاستواء عندهم هو الملك وما في معناه من القهر والسلطة والسيطرة.

36 **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 138-139.

37 المرجع السابق، ص 139-142.

كما في آية أخرى: ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ (الإسراء: 85). وإذا اضطر المرء إلى الجواب في هذه النقطة فليجب بجواب الشرع كما في قوله تعالى: ﴿الله نور السماوات والأرض﴾ (النور: 35) يحضر هذا الموقف أيضاً في مسألتي الجهة والرؤية ينـزه الأشاعرة الله تعالى عن الجهة لما يلتزم عنها في نظرهم من نقص لأنه لا يتحيز، إلا ما كان جوهراً أو جسماً مؤلفاً كما نفاها المعتزلة ثم "تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله"، كما يقول ابن رشد[38] لا مناص بحسبه من إثباتها بظواهر الشريعة، كما في قوله تعالى: ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾ (الحاقة: 17)، وقوله: ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون﴾ (السجدة: 5). لا يعني اقتضاء إثبات الجهة في الشريعة لا تأويلها ولا اعتبارها من المتشابهات.[39] لا نخوض في التأويل حتى لا يصبح الشرع كله مؤولاً. ولا نعتبرها من المتشابهات حتى لا يعود الشرع كله متشابهاً، لأن التشابه، وهو قليل في الشريعة، أكثره إعلام عن أشياء في الغيب لأمثال لها في عالم الحس والشهادة، وذلك هو المغزى من التعبير الشرعي عنها بالشواهد الحسية التي أقرب لإدراكات الناس، وبخاصة الجمهور منهم.

أما الرؤية فتراوح مواقف المتكلمين بين إثباتها عند الأشاعرة وبين نفيها عند المعتزلة منهم،[40] لا يجب بالنسبة لابن رشد العدول عما صرح الشرع في شأنها إذ ثبت فيه رؤية المؤمنين لله تعالى، كما في قوله: ﴿وجوه يومئذ ناضرة. وجوه يومئذ ناضرة﴾ (القيامة: 22) ودون الأخذ بهذا القول يعرض الناس -وبخاصة الجمهور منهم- شكوك وشبهات لا تليق بالتنـزيه المطلق للذات الإلهية، ليس المطلوب هو النفي كما ذهب المعتزلة لأنه

---

[38] **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص 145؛ يرى صاحبنا أن "الشبهة التي قادت نفاة الجهة إلى نفيها، هي أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية، ونحن نقول إن هذا كله غير لازم، فإن الجهة غير المكان" المرجع السابق، ص 145.

[39] **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص 147-148.

[40] العلوي، سعيد بنسعيد، **الخطاب الأشعري**، مرجع سابق، ص 104-105.

مناقض للمنقول وللمعقول وليس المطلوب في إثبات الرؤية الاستدلال عليها بحجج "مرائية" أو كاذبة كما ذهب الأشاعرة.[41]

المطلوب هو الوقوف عند ما صرح به الشرع، وإذا استدل على الرؤية استدلالاً عقلياً فلا يصرح بنتائجه للجمهور من الناس، لأن الإدراكات والتخيلات متفاوتة متفاضلة، ومن ثم يجب كما قال ابن رشد: "أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفاً من الناس وألا يخلط التعليمان كلاهما، فتفسد الحكمة الشرعية النبوية، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: "إنا معشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم، وأن نخاطبهم على قدر عقولهم، ومن جعل الناس شرعاً واحداً في التعليم، فهو كمن جعلهم شرعاً واحداً في عمل من الأعمال. وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول."[42]

3. الأفعال:

خلق العالم، بعثة الرسل، العدل الإلهي، القضاء والقدر كلها من الاعتقادات الدينية التي أدرجها ابن رشد ضمن أفعال الله تعالى.

إن البرهنة على خلق العالم وحدوثه واردة عند المتكلمين في سياق الاستدلال على وجود الله تعالى خالقاً للكون وصانعاً محدثاً له من عدم. ومن ثم تأصيل القول وتفصيل النظر في الشيء ومعناه، والجوهر وحقيقته، والعرض وماهيته، لينتهوا من كل ذلك إلى القول بحدوث العالم: "فما دامت الأعراض حادثة والجواهر حادثة، وما دام العالم لا يخرج عن الجواهر والأعراض، فإن العالم حادث وجوباً."[43] ليس هذا هو المدخل الذي اعتمده ابن رشد في عرض حقيقة خلق العالم. لقد اختار مدخلاً يمكن أن نصفه في

---

[41] يراجع في شأن ردود ابن رشد النقدية على حجج الأشاعرة **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص145-157.

[42] المرجع السابق، ص185.

[43] العلوي، **الخطاب الأشعري**، مرجع سابق، ص98.

تقديرنا بالمدخل المقاصدي الذي يقصد الشارع فيه لوازم العقلانية من اســتقراء وتتبــع ونظام وحرص دؤوب على ربط الأسباب بالمسببات.

منطلق المدخل المقاصدي هنا أن المقصد الشرعي من معرفة خلق الله تعالى العالم هو إدراك "الصنعة"، إذ العالم مصنوع لم يوجد عن الصدفة والاتفــاق. طريــق ذلــك في الشريعة استقراء آيات القرآن الكريم التي تضمنت دليل العناية. يلاحظ المتتبع لمخلوقات العالم التي سخرها الله تعالى في القرآن الكريم للإنسان أ ا "من قاصد قصد (...) ومريد أراد (...) وهو الله عز وجل."[44] وفي ذلك مزيد تمكين لما قصده الشارع من عقلانيــة تحمل الناس على وجوب الأخذ بالنظام وربط الأسباب بالمسببات وفي ذلــك دحــض للتجويز الأشعري الذي يجيز الشيء ونقيضه ويسلب من الأسباب تأثيرا ا في المسببات، وهو ما رأى فيه ابن رشد مناقضة للحكمة المقصودة من معرفة خلق الله تعالى للعــالم، فمتى -كما يقول ابن رشد- "لم يعقل أن ها هنا أوساطاً بــين المبــادئ والغايــات في المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات لم يكن ها هنا نظام ولا ترتيب، وإذا لم يكن ها هنا نظام ولا ترتيب لم يكن ها هنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلاً مريداً عالماً، أن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أ ا صدرت عن علــم وحكمة، وأما وجود الجائز على أحد الجائزين فيمكن أن يكــون عــن فاعــل غــير حكيم."[45]

خلق العالم أمر محدث ينتهي إليه النظر الكلامي، ومنه نظر المــتكلمين الأشــاعرة، لكن ما قول ابن رشد في فلاسفة الإسلام كأبي نصر الفارابي وابن سينا؟ فإن أبا حامــد قد قطع في كتابه " افت الفلاسفة" بتكفيرهم في القول بقدم العالم. "الحقيقــة" عنــد صاحبنا أنه "ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً، فإن المحدث الحقيقي فاســد ضــرورة

---

[44] **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص163؛ من هذه المخلوقات المسخرة للإنسان ما جاء في قوله تعالى: ﴿لم نجعل الأرض مِهادا... وجناتٍ ألْفَافًا﴾ (النبأ: 6-16).

[45] المرجع السابق، ص169.

والقديم الحقيقي ليس له علة."[46] نعم هو موجود بين طرفين أحدهما موجود وجد من شيء غيره وعن شيء، أي عن سبب فاعل ومن قاده، والثاني موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان، وهو الله تبارك وتعالى، "ولكنه موجود عن شيء: أعني عن فاعل، وهذا العالم بأسره."[47]

قدم العالم وحدوثه قولان غير متقابلين، لأن في القول بالقدم تغليباً لما فيه من شبه القدم على ما فيه من شبه المحدث من جهة، وفي القول بأنه محدث تغليب لما فيه من شبه المحدث على ما فيه من شبه القدم، لذا لا يحق للغزالي تكفير القائل بأحد القولين، لأنها مسألة اجتهادية لا يعدم المجتهد دليلها من الشرع القول بكل من القدم والحدوث مستند إلى استقراء ظواهر الآيات الواردة في الإنباء عن إيجاد العالم، "وذلك أن قوله تبارك وتعالى: ﴿وهو الذِي خلَق السماواتِ والأرض فِي سِتةِ أَيامٍ﴾ (هود: 7) يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء، وزمان قبل هذا الزمان، أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك، وقوله تعالى: ﴿يوم تبدلُ الأَرض غَيَر الأرضِ والسماوات﴾ (إبراهيم: 48) يقتضي بظاهره أن وجوداً ظاهراً بعد هذا الوجود، وقوله تعالى: ﴿ثُم استوى إِلَى السماء وهِي دخانٌ﴾ (فصلت: 11) يقتضي بظاهره أن السماوات والأرض خلقت من شيء."[48]

أما النظر في بعثة الرسل، فيتحدد عند ابن رشد في موضعين أحدهما في إثبات الرسل والثاني في برهان الرسالة، نعني به ما يبين الشخص الذي يدعي الرسالة أنه واحد

---

[46] **ابن رشد، فصل المقال**، مرجع سابق، ص105. "المحدث الحقيقي" عند ابن رشد كل موجود وجد من شيء غيره وعن شيء، أي عن سبب فاعل ومن مادة، والزمان متقدم على وجوده، وهذه حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس، كالماء والهواء والأرض وغيرها. وقد اتفق الجميع على تسميتها محدثة والقديم الحقيقي هو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان واتفق الجميع أيضاً على تسميته قديماً وهو الله تبارك وتعالى."

[47] المرجع السابق ص104.

[48] **ابن رشد. فصل المقال**، مرجع سابق، ص106. رأى البعض في هذا محاولة غير موفقة في تفسير الآيتين ﴿وهو الذِي خلَق السماواتِ والأرض فِي سِتةِ أَيامٍ وكَانَ عرشه علَى الْماء﴾ وقوله: ﴿ثُم استوى إِلَى السماء وهِي دخانٌ﴾ الآيتان عند هذا الباحث تشيران إلى حالة سابقة للسماء والأرض وليس مادة أزلية، الصغير، عبد المجيد، "المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد"، **ندوة ابن رشد**، ص 324.

منهم وغير كاذب في دعواه. لا يخفى على المهتم في هذا الباب أن أول خصوم المتكلمين في هذه المسألة هم فرق البرهمية. وإبطالهم للنبوة هو في العمق إبطال للشريعة من أساسها. ومن أدلتهم على نفي النبوة أن "الرسول من جنس المرسل إليه، وأن جوهرهما واحد، وتفضيل أحد المتساويين المتماثلين على مثله ونوعه ومن هو بصفته حيف ومحاباة وميل وخروج عن الحكمة، وذلك غير جائز على القديم."[49] وإذا ثبت عدم جواز ذلك من الله فإنه يكون أقل جوازاً وأبعد استحالة وتعذراً أن يكون الرسول من غير جنس المرسل إليه، دليل ذلك ما يحدث في عالمنا المحسوس والمشاهد فإذا "وجدنا الرسول في الشاهد والمعقول من جنس المرسل، فلما لم يجز أن يكون القديم من جنس المخلوق ثبت أنه لا يجوز أن يرسل رسولاً إلى خلقه."[50]

تعددت ردود المتكلمين على البراهمة واتخذت صوراً استدلالية متنوعة، منها بيان تناقض منطقهم و[؟]افته، إذ كيف يسلم بإله حي قادر على كل شيء، ويحال منه أمور بعينها، كبعثة الرسل. فإذا ثبت أن الله متكلم ومريد ومالك لعباده وجائزاً على المتكلم المريد لأمر عباده في الشاهد أن يبعث رسولاً إلى عباده المملوكين، فوجب أن يكون ذلك ممكناً في الغائب."[51] ويرجع المتكلم الأشعري إلى التجربة والمشاهدة وجريان العادة للاستدلال على إثبات النبوة، فها هو ذا الجويني يقول: "إذا تصدر ملك للناس وتصدر لتلج عليه رعيته واحتفل الناس واحتشدوا (...) وانتصب واحد من خواص الملك وقال: معاشر الأشهاد قد حل بكم أمر عظيم وأظلكم خطب جسيم، وأنا رسول الملك إليكم ومؤتمنه لديكم ورقيبه عليكم ودعواي هذه بمرأى من الملك ومسمعه، فإن كنت، أيها الملك صادقاً في دعواي، فخالف عادتك وجانب سجيتك وانتصب في صدرك و[؟]وك ثم

---

49 الباقلاني، أبو بكر. **التمهيد**، مرجع سابق ص103.

50 المرجع السابق، ص104. من أسباب الاستحالة العقلية أن: "ليس مما يدرك بالأبصار ويشاهد بالحواس فيتولى مخاطبة الرسول بنفسه من حيث يراه ويعلمه مخاطباً له حسب الرأيين أحدهما الآخر"، المرجع السابق، ص104.

51 **ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة** في **عقائد الملة**، ص 174.

اقعد. ففعل الملك ذلك على وفق ما ادعاه ومطابقة هواه، فسيتيقن الحاضـرون علـى الضرورة تصديق الملك وينـزل الفعل الصادر منه منـزلة القول المصرح بالتصديق."[52]

لئن لاءم هذا الاستدلال الكلامي جمهور الناس فإنه لا يخلو من اختلالات متعـددة عرض لها ابن رشد، نكتفي بواحد منها فقط، إن تصديق مدعي الرسالة لا يصح إلا إذا علمنا أن العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك. لا يقال إن وجود الرسـل يدل عليه العقل، لكون ذلك جائز عقلاً، إذ هذا الجواز جهل، والجواز العقلي هو الذي يستمد صدقه من الموجودات كالقول أن المطر جائز أن ينـزل وأن لا ينـزل.[53] لكن ما هو السبيل الذي اعتمده ابن رشد بعد أن ضعف مسلك المتكلمين سواء في اعتمادهم دلالة المعجز على وجود الرسالة أو في تعيين الله تعالى الشخص المرسل ا؟

السبيل الرشدي في بعثة الرسل هو الانطلاق من الكتاب- القرآن الكريم.[54] فحـال الرسول ﷺ في هذا الكتاب شاهد على عدم بناء دعوى نبوته ورسالته على خـارق مـن خوارق الأفعال. إن وجوه إعجاز القرآن الكريم مختلفة من العلماء مـن رآهـا في القـول بالصرف، أعني بمنع الناس عن أن يأتوا بمثله،[55] ومنهم من رآها في النظم، ونعني بـذلك - كما قرر الباقلاني- نظم الحروف "وإحكام رصفها وكو ا على وزن ما أتى به النبي ﷺ."[56]

نعم إ ا وجوه صحيحة في بيان إعجاز القرآن الكريم لكنها لا تنهض وحـدها في الاستدلال على صدق نبوة محمد ﷺ. المطلوب أولاً -وقبل كل شيء- التأصيل القرآني لصدق النبوة المحمدية. ينتهي مستقرئ القرآن الكريم إلى استنباط أصـلين قصـدهما الله تعالى في كثير من الآيات: يمكن أن نسمي الأول بالأصل التاريخي الذي نبه عليه القرآن

---

52 الجويني أبو المعالي، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق أسعد تميم، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ص 273-274

53 **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ص174.

54 قال تعالى: ﴿قُل لئِنِ اجتمعتِ الإِنس والْجِن علَى أَن يأْتواْ بِمِثْلِ هـذَا الْقُرآنِ لاَ يأْتونَ بِمِثْلِهِ ولَو كَانَ بعضهم لِبعضٍ ظَهِيرا﴾ (الإسراء: 88).

55 أبو زهرة، محمد. **المعجزة الكبرى القرآن**، دار الفكر العربي، د.ت.، ص 77.

56 الباقلاني. **التمهيد**، مرجع سابق، ص 151.

الكريم، من ذلك قوله تعالى: ﴿إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوحٍ والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيلَ وإسحق ويعقُوب والأسباطِ وعِيسى وأيوب ويونس وهارونَ وسليمانَ وآتينا داوود زبورا. ورسلاً قَد قَصصناهم عليك مِن قَبلُ ورسلاً لم نقْصصهم عليك وكَلم اللّه موسى تكْلِيما﴾ (النساء: 163 و164)، ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿قُلْ ما كُنت بِدعا من الرسل﴾ (الأحقاف: 9) ويضاف إلى هذه الآيات أنه قد ثبت عن طريق الأخبار المتواترة[57] وجود أشخاص يضعون شرائع هي وحي من الله، شرائع لا يمكن أن تدرك بالتعلم والاكتساب.

أما الأصل الثاني فيمكن أن نسميه بالأصل البرهاني، ومعناه أن محمد ﷺ جاء بالوحي دليلاً على نبوته ورسالته، من ذلك قوله تعالى: ﴿يا أَيها الناس قَد جاءكُم برهانٌ من ربكُم وأَنزلْنا إِلَيكُم نورا مبِينا﴾ (النساء: 174) ومن ذلك أيضاً قوله: ﴿لَكِنِ الراسِخونَ فِي الْعِلْمِ مِنهم والْمؤمِنونَ يؤمِنونَ بِما أُنزِلَ إِلَيك وما أُنزِلَ مِن قَبلِك والْمقِيمِين الصلاَةَ والْمؤتونَ الزكَاةَ والْمؤمِنونَ بِاللّهِ والْيومِ الآخِرِ أُولَـئِك سنؤتِيهم أَجرا عظِيما﴾ (النساء: 162). ووجوه الإعجاز القرآني الدالة دلالة قطعية على نبوة محمد ﷺ ثلاثة:[58] أولها ما تضمنه من الشرائع العلمية والعملية التي لا تدرك بالتعلم، والثاني ما تضمنه من الإعلام بالغيوب،[59] والثالث خصوصية نظمه التي لا تكتسب بالفكر وإعمال الاجتهاد.

صفوة القول في استدلال ابن رشد على بعثة الرسل خصوصية وتميز البعثة المحمدية، وأبرز ما تتميز به أن المعجزة القرآنية فيها لا تختص بفريق من الناس[60] دون غيرهم، بل تشملهم جميعاً. فالشمول هنا هو مقصد الشرع في التعليم توصل إليه ابن رشد بالاستقراء وقد أفضى به هذا الطريق إلى القول: "إن الأقاويل الشرعية المصرح بها في

---

[57] الخبر المتواتر هو الذي يستحيل التواطؤ على وضعه وهو موجب للحكم الضروري

[58] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة،** مرجع سابق، ص 181.

[59] يراجع للتوسع في هذه الأنواع المعجزة الكبرى لأبي زهرة، ص279 و389 و339.

[60] كما في دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام، أوفي دلالة إحياء الموتى على نبوة عيسى، انظر: ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة** ، مرجع سابق، ص184.

الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الإعجاز: إحداها أنه لا يوجـد أتم إقناعاً وتصديقاً للجميع منها، والثانية أ ا تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهي إلى حـد لا يقف على التأويل فيها، إن كانت مما يقبل التأويل، والثالثة أ ا تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق."[61]

أما العدل الإلهي فإنه لا يكون بحسب المعتزلة إلا بالتكليف، ولا يتحقـق معنـاه الكامل عندهم إلا بشروط ثلاثة: أولها الوعد والوعيد الذي يستوجب على الله بمقتضاه أن يجازي المسيء وأن يثيب المحسن، وثانيهما أن يريد الله ما فيه صلاح العباد، وأن يرى منه ما كان الأصلح، وثالثها أن يكون الحسن والقبح ذاتيين في الأشياء فيحسن الشـرع ما كان حسناً في ذاته ويقبح ما كان قبيحاً في ذاته. أما الأشاعرة فلهم تصـور مغـاير للعدل الإلهي يبطلون به شروط العدل كما وضعها المعتزلة. فالإرادة الإلهية شاملة، لأنـه كما قال الباقلاني: "لو كان الفاعل لهذه الأسباب قادراً عليها بقدرة تقار ا لصح أيضـاً أن يقدر على أضدادها بدلاً من القدرة عليها بقدرة تقار ا (...) ولو صـح أن العبـد يقدر على تحريك ما قرب منه من الأجسام وعلى تمكينه بغير سبب لصح أن يقدر على تحريك الجسم وتسكينه بغير سبب، إذا كان هو بمدينة السلام والجسم بأقصى خراسـان ولو صحت قدرته على ذلك لصحت قدرته على ذلك في سائر الأجسـام، ولم يكـن بعضها أولى من بعض."[62] وإذا لم يصح ذلك منه كان ذلك دليلاً على فسـاد القـول بشروط العدل الاعتزالية.

وأما القول بأن الحسن والقبح معنيان ذاتيان يقومان في الأشياء، فباطل. وهو دليـل ذلك أن كلا "بحسب غرضه يطلق اسم الحسن والقبح، بل يقتل ملـك مـن الملـوك فيستحسن فعل القاتل جميع أعدائه ويستقبحه جميع أوليائه (...) والإنسان قد يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه وإن كان يوافق غرض غيره ولكنه لا يلتفت إلى الغـير."[63] وتبطل أيضاً دعوى الصلاح ورعاية الأصلح بمثال مشهور عند الأشاعرة، كثيراً ما يورده

---

[61] **فصل المقال**، مرجع سابق، ص124.

[62] أبو بكر، الباقلاني. **التمهيد** في **الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، ص298-299.

[63] **الاقتصاد** في **الاعتقاد**، ص170-171.

الغزالي في كتبه يتعلق الأمر بالصبيان الثلاثة وإيجاب النار على أحدهم، لأنه بلغ ومات على الكفر. وجعل مرتبة أحد الآخرين دون الأخرى: لموت الأول منهما في الصبا، ولوصول الثاني منهما مرحلة البلوغ والتكليف وموته على الإيمان. والمقصد الأساسي من مثال الغزالي أن يظهر على القطع أن الأصلح للعباد ليس بواجب ولا هو بوجود."[64]

ويبطل أخيراً وجوب الوعد والوعيد، لأن هذا الشرط يظهر بحسب الأشاعرة إلحاق المعتزلة معنى الظلم بالله تعالى، والحال أن الظلم منفي عن الله تعالى ولا متعلق له به، الظلم "إنما يتصور ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره، ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى أو يمكن أن يكون عليه أمر فيخالف فعله أمر غيره (...) فمن لا يتصور منه أن يكون تحت أمر غيره كان الظلم مسلوباً عنه لفقد شرطه المصحح له."[65]

المنطلق عند ابن رشد في العدل ليس مجرد الجدل النظري وإيقاع المخالف المتكلم، أشعرياً كان أو معتزلياً في المخالطة والتهافت، بل هو فضلاً عن تشنيع مذهب المتكلم[66] الانطلاق من نصوص القرآن الكريم، وذلك في اتجاهين: اتجاه الظفر باتساق أطرافها، واتجاه الوقوف على مقصد الشرع في مقررا ا نصوص القرآن تصف الله تعالى بالقسط وتنفي عنه الظلم قال تعالى: ﴿شهد اللّه أنه لاَ إِلَـه إِلا هو والْملاَئِكَةُ وأُولُواْ الْعِلْمِ قَآئِماً بِالْقِسطِ لاَ إِلَـه إِلا هو الْعزِيز الْحكِيم﴾ (آل عمران: 18)، وقال أيضاً: ﴿وأَن اللّه لَيس بِظَلاَّمٍ لِّلْعبِيدِ﴾ (آل عمران: 182). ولا يتأتى الحفاظ على اتساق الآيات، كما لا يمكن الوقوف على مقصد الشرع فيها إلا إذا سلمنا بمباينة عدل الله تعالى لعدل المخلوقين. فهؤلاء يعدلون ليستفيدوا بالعدل خيراً في أنفسهم، ولو لم يعدلوا لم يوجد لهم ذلك

---

[64] المرجع نفسه، ص182.

[65] المرجع نفسه، ص181.

[66] مذهب الأشاعرة في غاية الشناعة لأنه يستلزم أنه "لو ورد في الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلاً، وكذلك لو ورد بمعصيته لكان عدلاً، وهذا خلاف المسموع والمعقول. أما المسموع فإن الله قد وصف نفسه في كتابه بالقسط ونفي عن نفسه الظلم فقال تعالى: ﴿شهد اللّه أنه لاَ إِلَـه إِلا هو والْملاَئِكَةُ وأُولُواْ الْعِلْمِ قَآئِماً بِالْقِسطِ...﴾ (آل عمران: 18) وقال تعالى: ﴿إِن اللّه لاَ يظْلِم الناس شيئًا ولَـكِن الناس أَنفُسهم يظْلِمونَ﴾ (يونس: 44). **الكشف عن مناهج الأدلة** في **عقائد الملة**، مرجع سابق، ص195.

الخير. أما الله تعالى فيعدل لا لأن ذاته تستكمل بذلك العدل، "بل لأن الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل."[67]

يمكن -انطلاقاً من هذه المباينة- أن يقدم الفقيه والمفكر في الشريعة بناء تتسق من خلاله نوعان من الآيات القرآنية: أولها آيات تصرح أن الله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء كما في قوله تعالى: ﴿فَيُضِل اللّه من يشاء ويهدِي من يشاء﴾ (إبراهيم: 4) وقوله: ﴿ولَو شِئْنا لَآتينا كُل نفْسٍ هداها﴾ (السجدة: 13). والنوع الثاني آيات تصرح بنفي الظلم عن الله تعالى منها: ﴿إِن اللّه لاَ يظْلِم الناس شيئًا﴾ (يونس: 44) ومنها قوله أيضاً: ﴿وإِذْ أَخذَ ربك مِن بنِي آدم مِن ظُهورِهِم ذُريتهم وأَشهدهم علَى أَنفُسِهِم أَلَست بِربكُم قَالُواْ بلَى شهِدنا أَن تقُولُواْ يوم الْقِيامةِ إِنا كُنا عن هذَا غَافِلِين﴾ (الأعراف: 172).

إن مقصد الشرع من الآيات التي تقرر إضلال الله لعبيده وهدايته لهم مستمد من الحكمة الإلهية. الحكمة اقتضت -بحسب ابن رشد- خلق صنفين من المخلوقات، صنف مهيئ بطباعه للضلال وصنف مهيئ أيضاً بطباعه للهداية. لذا ندرك السر في قصد الشارع من تنصيصه على النوعين السابقين من الآيات، والذي يتمثل -كما قال ابن رشد- في تفهيم الأمر على ما هو عليه الجمهور (...) وذلك أنهم احتاجوا أن يعرفوا بأن الله تعالى هو الموصوف بالعدل وأنه خالق كل شيء، الخير والشر لمكان ما كان يعتقد كثير من الأمم الضلال: أنه هاهنا إلهين: إلهاً خالقاً للخير وإلهاً خالقاً للشر، فعرفوا أن خالق الأمرين جميعاً."[68]

اختلف المتكلمون في القضاء والقدر؛ فرأى المعتزلة منهم أن الإنسان حر في أفعاله، اكتسابه لها هو مناط كل عقاب وثواب وسبب كل مسؤولية. والجبرية منهم رأوا أن الإنسان مجبور ومقهور على أفعاله، ورام الأشعرية منهم إلى قول وسط بين المعتزلة والجبرية، فقالوا كما يحكي ابن رشد: "إن للإنسان كسباً، وإن المكتسب به والمكسب

[67] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص198.

[68] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة** في **عقائد الملة**، مرجع سابق، ص197.

مخلوقان لله تعالى."[69] منطلق ابن رشد في معالجة هذه المسألة العويصة هو التشوف إلى مقاصد الشرع من القضاء والقدر.

ينبهنا ابن رشد في هذا السياق إلى ضرورة الوعي وحتميته بالاختلاف في مذاهب المتكلمين المتصلة بالقضاء والقدر. منشأ الاختلاف فيها هو التعارض الظاهري المنتشر في النصوص الشرعية وفي الأدلة العقلية. شطر منها يفيد حرية الإنسان ومسؤوليته من ذلك قوله تعالى: ﴿وما أصابكُم من مصِيبةٍ فَبِما كَسبت أَيدِيكُم﴾ (الشورى: 30)، والشطر الآخر يفيد أن الإنسان مجبور على أفعاله من ذلك قوله تعالى: ﴿ما أصاب مِن مصِيبةٍ فِي الْأَرضِ ولَا فِي أَنفُسِكُم إِلَّا فِي كِتابٍ من قَبلِ أَن نبرأَها إِن ذَلِك علَى اللَّهِ يسِير﴾ (الحديد: 22). فالقول بالحرية يستوجب أن ثمة أفعالاً لا تجري على المشيئة الإلهية، وذلك متناقض مع ما أجمع عليه المسلمون من أنه لا خالق إلا الله. والقول بالجبرية يستلزم التكليف بما لا يطاق، وهو مناقض لقوله تعالى: ﴿يرِيد اللّه بِكُم الْيسر ولاَ يرِيد بِكُم الْعسر﴾ (البقرة: 185).

اختلاف المتكلمين آيل إلى عدم التفاتهم إلى مقصد الشرع من الاختلاف الوارد في القضاء والقدر. مقصد الشرع هو الجمع التوسطي بين اعتقادي الجبر والحرية المنصوصين في الشريعة والمستنبطين من العقل. إن الله تعالى خلق للإنسان قوى يقتدر بها على اكتساب الأشياء وأضدادها ولا يتحقق الاكتساب إلا إذا أتى الإنسان بالأسباب التي سخرها الله تعالى في العالم المحيط به. ومن ثم فإن الأفعال المنسوبة للإنسان تتم بالقوى التي خلقها الله فيه من جهة، وتحصل بموافاته الأسباب التي سخرها الله من خارج من جهة أخرى، وهي المعبر عنها بقدر الله تعالى: ﴿إِنا كُلَّ شيءٍ خلَقْناه بِقَدرٍ﴾ (القمر: 49). بكلام آخر تجري الأفعال المنسوبة للإنسان على هدي قدر محدود أو نظام محدود

[69] المرجع نفسه ص187. علق ابن رشد على هذا الرأي الأشعري باعتبار ما يؤول إليه من سلبه الإرادة الإنسانية، وهذا كما قال: "لا معنى له فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله تعالى فالعبد ولابد مجبور على اكتسابه."

و"النظام المحدود (...) هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده، وهو اللوح المحفوظ."[70]

إذا استحضر الفقيه والمفكر هذا المقصد التوسطي انتفى عن ذهنه التعارض الظاهري بين النصوص والأدلة. نعم إنه مقصد مبني على أن ثمة أسباباً فاعلة لمسببات مفعولة، لكنه لا يتناقض مع ما اتفق عليه جميع المسلمين من أن لا فاعل إلا الله والشاهد على ذلك أمران: ما ركب الله في الموجودات من الطبائع والنفوس، والثاني ما أحاط بالطبائع والنفوس من موجودات من خارج.[71]

ثانياً: مقاصد الشرع

الحاصل من هذا العرض التحليلي لعقائد الدين الإسلامي أننا إزاء أسلوب في بناء حقائق الاعتقاد وبسطها. لا يعتمد ابن رشد في بنائه على مماثلة الشاهد للغائب، لأنه أسلوب المتكلمين، وهو غير صالح في نظره إلا في حالة واحدة، وهي استواء طبيعة الشاهد والغائب. لذا سلط عليه سهام نقده[72]، وقدم أسلوباً في الاستدلال على عقائد الإسلام يقر أولاً بمباينة معطيات الحس والشهادة لحقائق الآخرة والغيب، ويتقصد ثانياً الكشف عن مقاصد الشريعة في العقائد الدينية، حتى كان الأحرى والأولى بابن رشد أن يسمي كتابة "الكشف عن مناهج الأدلة" بـ "الكشف عن مقاصد الشريعة في عقائد الملة"، وما ذلك في نظرنا إلا لأن هذه العقائد تستمد حقانيتها من نشاط تقصيدي

---

70 ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة** ، مرجع سابق، ص189.

71 المرجع السابق، ص191.

72 الجدير بالإشارة أن ابن رشد ليس وحيداً في هذا النقد، فابن حزم (ت 456هـ) لا يرى أي نفع في الاستدلال على عالم الغيب بمعطيات عالم الشهادة. يراجع على سبيل المثال:
ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، بيروت: د.ن. 1975، ص 1-9، وما بعدها. كما أن ابن خلدون سبق له أن انتقد طريقة المتكلمين في الدفاع عن العقائد بالحجج العقلية التي تستند في معطيا ا إلى دلائل المحسوسات والأمور المشاهدة، نعم كما قال: إن "العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمح أن تزن أمور التوحيد وحقيقة النبوة وحقائق الصفات (...) فإن ذلك طمع في محال." انظر: ابن خلدون، **المقدمة**، القاهرة، د.ن.، ص460.

لنصوص الدين الإسلامي تضافر على تشكيله عنصران متلازمان: الاستقراء وتصفح نصوص الشريعة من جانب أول، والاتساق الذي يتفاوت في إدراكه وبنائه بحسب الجهد المبذول في التتبع والاستقصاء قبل الإفضاء إلى الاستنباط.

استقراء آيات الكتاب العزيز المنبهة على النظر والاعتبار بما في الأنفس والعوالم الكونية يفضي بحسب ابن رشد، إلى استنباط جنسين من الأدلة يمكن اعتمادهما في الاستدلال على إثبات الخالق، أحدهما دليل العناية والثاني دليل الاختراع، كما أن هذا الاستقراء موصل إلى الانطلاق من الآيات القرآنية في إثبات حقيقة الألوهية. والحق أن التمكين لتقنية الاستقراء ترسيخ لعنصر الاتساق في العالم وفي الشريعة، ولا يحمل الاتساق على مجرد الإفادة من الشريعة ومن العالم الخارجي، بل يحمل أيضاً القول بالنظام فيهما. الإفادة من كل ما تصرح به الشريعة إذ لا لغو فيها ولا عبث، والإفادة من المنافع التي يطفح ا العالم الخارجي للإنسان لأنه مسخر لخدمته. والنظام الذي ينبهنا إلى ضرورة الأخذ بالأسباب والمسببات.

استقراء الآيات القرآنية والنصوص الحديثية في موضوع الصفات طريق ناجع في إدراك اتساق مقاصد الشرع منها. والاتساق هو الذي مكن ابن رشد من الحفاظ على تنزيه الله تعالى دون تعطيل ولا تجسيم، كما أنه لا سبيل للوقوف على مقصد الشريعة من إثبات بعثه الرسل دون استقراء الآيات القرآنية، سواء تلك المتصلة بتاريخ الأنبياء والرسل أو المتعلقة بنوع البرهان أو المعجزة التي يستدل ا على صدق نبو م ورسالتهم، والمستنبط من هذا الاستقراء بالنسبة للبعثة المحمدية أن مقصد الشارع منها هو شمول خطاب القرآن فيها للناس جميعاً وإن تفاوتت مراتبهم الإدراكية والتعقلية.

اتساق النظام في صنعة العالم هو المقصد الشرعي من معرفة خلق العالم عند ابن رشد، وبدون الوعي ذا المقصد لا يقدر المرء على ربط الأسباب والمسببات التي صنع وفقها هذا العالم، أما الخوض في مسألة القدم والحدوث في خلق العالم فلا يتناولها إلا الراسخون من العلماء الذين يميزون بين عالم الغيب وعالم الشهادة ومن ثم لا يقعون في

أخطاء مرجعها قياس الحدوث والقدم الموجودين في عالم الحس والشهادة على ما يوجد في عالم الغيب.

والاتساق أيضاً هو الذي يحكم أدلة الشريعة في عقيدتي القضاء والقـدر، والعـدل الإلهي، فاستقراء الآيات والأحاديث بالنسبة للعدل الإلهي يفضى إلى أن مقصد الشريعة تعليمي يروم تفهيم الناس جميعاً أن الله تعالى خالق للخير والهداية، كما أنه خالق للشـر والضلالة، كل ذلك حاصل من قبل الطباع التي ركب منها الإنسـان، فضـلاً عـن الأسباب التي تحيط به في العالم. ومن ثم لم يكن بد بحسب ما تقتضيه الحكمة من أحـد أمرين: إما أن يخلق الأنواع التي توجد فيها الشرور في الأصل والخير في الأكثر، فيقـدم الأكثر بسبب الشر الأقل، وإما أن يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشـر الأقل، ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل مـن إعـدام الخـير الأكثر، لمكان وجود الشر الأقل."[73]

ويفضي الاستقراء بالنسبة للقضاء والقدر إلى مقصد الشارع من اخـتلاف أدلتـه النقلية ومداركه العقلية والمتمثل في الجمع التوسطي بين الجبر والاختيـار.[74] تتسـق - انطلاقاً من سعينا إلى هذا المقصد- الشريعة، فينتفي ما يظهر من تعـارض نصوصـها، وتتسق أيضاً انطلاقاً منه ما يأتيه الإنسان من أفعال مع ما قضاه الله تعالى من قدره، وما قدره هو نظام من القوى التي فطر الله عليها الإنسان من جهة ومـن الأسـباب الـتي سخرها الله له في العالم المحيط به من جهة أخرى، الإلحاح على الاتساق هنا تأكيد على ما قصده الشرع من ربط الأسباب بالمسببات ربطاً ضرورياً لا يمكن الانحراف عنه قيـد أنملة، إذ من رفع الأسباب فقد رفع العقل، كما يقرر ابن رشد.

الأسباب ليست خالقة في الاعتقاد الديني الإسلامي، وهو ما بينه ابن رشد بوضوح تام. نعم هذا لاشك فيه، لكن الرد على من فهم ذلك لا يكون بترسيخ اتجاه في الجبرية

---

[73] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص196.

[74] وهو مذهب الجمهور من علماء الإسلام، كما ينقل فقيه المقاصد في العصر الحديث الإمام ابن عاشور، إلا أنه يلفت الانتباه إلى "أن لهم في القرب من التوسط ومن التطرف مذاهب كثيرة"، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام،** تونس: الدار العربية للكتاب، 1977، ص66.

كان بحسب زعماء الإصلاح المعاصرين[75] من أسباب ا يار حضارة ا تمع الإسـلامي وإدراك الناس لوجوه ارتباط الأسباب بالمسببات متفاوت ومتفاضل بحسب مراتبـهم في المعرفة، فمن كانت له معرفة تامة بتلك الوجوه كان حكمه اقرب إلى اليقين والقطـع، ومن كانت له معرفة محدودة بنظام الأسباب والمسببات كان حكمه ظنياً وفي ذلـك رد عنيف على القول الأشعري بـ "العادة."[76]

خلاصة القول أن الاعتقادات الإيمانية لا تنكشف حقائقها إلا بالحفاظ على مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع لا سبيل إليها إلا باجتهاد تقصيدي تتكون عدته الفكرية مـن الاستقراء والاتساق. وقد أفضى هذا الاجتهاد بالنسبة لابن رشد إلى استخلاص خمسـة مقاصد، أولها مقصد استدلالي في إثبات الربوبية والألوهية، ويتمثل في دليلـي العنايـة والاختراع، والمقصد الثاني تنـزيهي لا تعطيل فيه ولا تجسيم للصفات الإلهية، والمقصد الثالث مقصد شمولي من البعثة النبوية، لأن المقصود من المعجزة القرآنية شمول الخطـاب القرآني للناس على تفاوت مراتبهم في الإدراك والمعرفة. والمقصد الرابع تعليمـي مـن الإيمان بالقضاء والقدر، إذ القصد منه الإيمان بأن الله تعالى كما أنه خالق الخير وأسـبابه هو أيضاً خالق الشر وأسبابه. أما المقصد الأخير فهو مقصد توسطي بين الجبر والاختيار، لأن المطلوب هو الجمع بين أدلتها النقلية والعقلية.

ولا تنحصر مقاصد الشرع في جانب العقيدة، بل تمتد إلى العمل. وفي هذا الـ ـال يسعى الفقيه أولاً إلى البحث عن المقصود من نصوصها المنقولة عن النبي ﷺ، حتى يقتدر ثانياً على تفقهها تعليلاً لأحكامها واستدلالاً عليها. وبكلام آخر، تحدد غايةُ الفقيه هنا مجالَ الفهم عنده، فيقف على مقصد الشارع من خطابه، ليستدل بـه علـى الحكـم

---

[75] الغزالي، محمد. **الدعوة الإسلامية تستقبل قر ا الخامس عشر**، القاهرة: مكتبة وهبة، الطبقة الثالثة، 1990م، ص73. "لا يستقيم رد المتكلمين بنفي ما أودع الله في الأشياء من خواص وما ناطه ا من آثار".

[76] حصول الاحتراق على سبيل المثال عند ملاقاة النار، لا يجيز القول بتاتاً بحصول الاحتراف "لـ" أو "بسبب" ملاقاة النار فالله، الذي هو فاعل الاحتراق على الحقيقة، قد أجرى العادة بوجود "التساوي" أو "الاقتران بين النار والاحتراق يراجع للتوسع في هذا الموضوع:

- الغزالي، أبو حامد. **تافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط3، 1958، ص237.
- العلوي، **الخطاب الأشعري**، مرجع سابق، ص 100.

الشرعي العملي، أي يستدل على الوصف الذي يثبته الشارع لأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً. يميز ابن رشد -انطلاقاً من هذه الغاية في الشريعة- بين أربع طرق: أحدها أفعال الرسول ﷺ، وهو طريق مختلف في اعتباره وفي تحديد نوع الحكم المستفاد منه، والثاني طريق إقراراته ﷺ، والثالث طريق الألفاظ، والرابع طريق المسكوت عنه في الشريعة، وإذا لم يوضح ابن رشد كثيراً الطريق الأول والثاني فلنعرض لبيانه للطريق الثالث والرابع.

يشتمل الطريق اللفظي على أربعة ألفاظ مسموعة من النبي ﷺ، أحدها اللفظ العام الذي يحمل على العموم، من ذلك قوله تعالى: ﴿حرمت عليكُم الْميتةُ والْدم ولَحم الْخِنزِير﴾ (المائدة: 3). فقد اتفق المسلمون على أن لفظ الخنزير المقصود به جميع أصناف الخنازير ما لم يكن مما يقال عليه الاسم بالمشترك، والثاني لفظ عام يقصد به الخاص، من ذلك قوله تعالى: ﴿خذْ مِن أَموالِهِم صدقَةً تطَهرهم وتزكيهِم بِها﴾ (التوبة: 103) والمقصود بالصدقة هنا الزكاة، وهي واجبة في جميع أنواع المال، والثالث لفظ خاص يراد به العام، من ذلك قوله تعالى: ﴿فَلاَ تقُل لهمآ أُف﴾ (الإسراء: 23)، فمقصد الشارع ليس مجرد النهي عن كلمة "أف" بل المقصود من سياق الآية ومن مقامها كف الأذى عن الوالدين، ولذلك كان هذا اللفظ "من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى فإنه يفهم منه تحريم الضرب والشتم وما فوق ذلك."[77]

تختلف زوايا النظر إلى مقصد الشارع المستفاد من هذه الألفاظ الثلاثة، ويمكن ردها إلى ثلاث زوايا: زاوية الصيغ لأن المقصد المستفاد تارة يأتي بصيغة الأمر، ويأتي تارة أخرى بصيغة الخبر يراد منه الأمر، كما يأتي تارة ثالثة بصيغة النهي، ويأتي تارة رابعة بصيغة الخبر الذي يراد منه النهي. وزاوية الأحكام إذ المقصد من المستفاد تارة يحمل على الوجوب، وتارة أخرى يحمل على الندب، كما يحمل تارة ثالثة على الحرمة ويحمل تارة رابعة على الكراهية، وزاوية الوضوح أو الإبهام لأن المقصد المستفاد تارة يكون معنى واحداً، وتارة أخرى يتضمن أكثر من معنى واحد،[78] وتارة يكون مطلقاً. وإذا كانت

[77] ابن رشد، **بداية المجتهد**، مرجع سابق 6/1.

[78] يندرج فيه الظاهر والمجمل والمشترك والمشكل. المرجع السابق 7/1.

الأنواع الثلاثة السابقة متفق على كونها من مدارك الطريق اللفظي في الاستنباط الفقهي فإن النوع الرابع منها مختلف فيه، وهو ما يعرف في أصول الفقه بـ دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة، أي ما "يفهم من إيجاب الحكم لشيء ما نفي ذلك الحكم عما عدا ذلك الشيء أو من نفي الحكم عن شيء ما إيجابه لما عدا ذلك الشيء الذي نفي عنه."[79]

أما الطريق غير اللفظي -وهو المسكوت عنه في الشرع- فيحدده "القياس الشرعي"، وتشكل آلية الإلحاق عصبه الأساسي، وهو المعروف بأنه "إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع بالشيء المسكوت عنه"[80]، والإلحاق من هذا الطريق القياسي صنفان: صنف يسميه ابن رشد "قياس الشبه" الذي لا ينبغي بحسبه للظاهرية أن تنازع فيه جمهور الفقهاء الأصوليين "لأنه من باب السمع، والذي يرد ذلك يرد نوعاً من خطاب العرب،"[81] من ذلك إلحاق الربويات بالمقتات أو بالمكيل، فهو من باب الخاص أريد به العام، إذ المسكوت عنه يلحق بالمنطوق به في الحكم من جهة دلالة اللفظ وتنبيه. والصنف الثاني يسميه صاحبنا بـ "قياس العلة"، وهو الذي يحق الظاهرية أن تنازع فيه، لأن ما سكت عنه الشرع عندهم لا حكم له ودليل العقل شاهد بثبوته.[82] أما الجمهور فيأخذون به، لأنه محال عندهم أن يقابل ما يتناهى من منقولات الشريعة بما لا يتناهى من الوقائع والحوادث الوجودية، من ذلك إلحاق شارب الخمر بالقاذف في الحد وإلحاق الصداق بالنصاب في القطع، يلحق المسكوت عنه في هذا الصنف بالمنطوق لا من جهة التنبيه الدلالي بل من جهة الشبه بين المنطوق والمسكوت عنه، فهو قياس يكون على الخاص الذي أريد به الخاص فيلحق به غيره.

إذا كان الفقيه في الطريق اللفظي إزاء مقاصد الشارع من ألفاظه وخطابه فإنه في الطريق غير اللفظي إزاء مقاصد الشارع من أحكامه، تستوي في ذلك أحكام العبادات

---

[79] المرجع السابق 7/1.

[80] يعرف ابن رشد القياس بقوله: "إلحاق الحكم الواجب لشيء وما بالشرع بالشيء المسكوت عنه لشبهه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم أو لعلة جامعة بينهما"، المرجع السابق 7/1.

[81] المرجع السابق 8/1.

[82] ابن رشد، **بداية المجتهد**، مرجع سابق 8/1.

وأحكام المعاملات. والحق أننا مع ابن رشد في المسكوت عنه إزاء اجتهاد تقصيدي في تعليل الأحكام أولاً وفي الاستدلال عليها ثانياً، وذلك ما يتبينه القارئ والمستقرئ لكتابات ابن رشد الفقهية، وفي طليعتها كتابه: "بداية المجتهد وكفاية المقتصد."[83] ليس هدفنا هو الإحصاء التفصيلي للأمثلة الفقهية التي وظف فيها ابن رشد الاجتهاد التقصيدي في التعليل والاستدلال بقدر ما تنبه إلى أن شدة التجاء فقيهنا إلى المقاصد[84] بلغت به إلى درجة إبداع مصطلحات اختص ا. ومن الأمثلة البارزة في هذا الباب مصطلح "القياس المرسل"[85] الذي ليس له أصل معين يستند إليه. أو هو كما قال ابن رشد: "ما لم يستند إلى أصل منصوص عليه في الشرع إلا ما يعقل من المصلحة الشرعية فيه، ومالك رحمه الله يعتبر المصالح وإن لم تستند إلى أصل معين منصوص عليها."[86]

ومهما يكن من أمر تنوع التطبيقات الفقهية للمقاصد الشرعية فإ ا راجعة في اية المطاف إلى مقاصد أخلاقية سماها ابن رشد "الفضائل النفسانية"،[87] ومن أبرزها العفة والعدل والشجاعة والسخاء. فأحكام العبادات شرط ضروري لترسيخها في سلوك الفرد والمجتمع. العفة قصد أحكام الأطعمة والأشربة والأنكحة، أما فضيلة العدل فهي المقصد من تشريع أحكام القصاص والحروب وغيرها من أحكام العقوبات والجنايات، والمقصد من أحكام الأموال والصدقات والزكوات هو تحقيق فضيلة السخاء. أما أحكام الرئاسة والاجتماع وما تقتضيه من تعاون وأمر بالمعروف و ي عن المنكر، فإن المقصد منها هو التحلي بفضيلة الشجاعة. نعم، نحن هنا إزاء إرجاع المقاصد إلى أخلاق الفضيلة، لكن

---

[83] ينبهنا أحمد الريسوني إلى هذا العنوان الذي يذكره ابن رشد في كتابه على الرغم من أن الكتاب اشتهر بعنوان آخر أصابه التحريف أو التصحيف. الريسوني، أحمد، "المنحى المقاصدي في فقه ابن رشد"، الرباط: **مجلة دعوة الحق**، ع 348، 1999، ص48.

[84] الالتجاء إلى المقاصد واعتماد عد ا دليل على القوة العلمية وعلامة على اليقظة الذهنية للفقيه، لأن هذا الأخير إنما يلجأ "إلى أن يقول "عبادة" إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم، فتأمل ذلك، فإنه بين من أمرهم في أكثر المواضع" **بداية المجتهد**، دار الجيل، د.ت.، ص173.

[85] ابن رشد، **بداية المجتهد**، مرجع سابق 8/2.

[86] المرجع السابق 453/1.

[87] المرجع السابق، 478/2-479.

هل يصح القول أن هذا الفقيه الأندلسي هو "الوحيد الذي بنى مقاصد الشريعة على الفكرة الخلقية وكاد يؤسس نظرية فلسفية خاصة بهذا المنحى في التشريع؟"[88] صحح بعضهم هذا الحكم ونفاه بعضهم الآخر، لأنه في نظره: "مجازفة وتعسف وتسرع في إطلاق الأحكام وإلقاء الكلام على عواهنه."[89]

الحق أن إرجاع مقاصد الأحكام العملية إلى الأخلاق لا يمكن إلا أن نحكم عليه بالسداد والتوفيق لأنه ينم عن فهم عميق وإدراك سليم لما يستهدفه الدين الإسلامي في عقائده وأحكامه التشريعية. والرسول ﷺ -وهو الذي أوتي جوامع الكلم واختصر له الكلام اختصار- قال كلمة جامعة: "بعثت لأتمم حسن الأخلاق."[90] ما تستهدفه عقائد الإسلام وأحكامه هو الأخلاق بالدرجة الأولى لأنها الأصل في كل صلاح والجذر في كل مصلحة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلا الإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ (هود: 88)[91]، ومن ثم طفح القرآن الكريم بالحث على التحلي بالفضائل الأخلاقية وتربية الناس على الاستقامة عليها، والآيات في ذلك عديدة، منها قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (الكهف: 110)، وسبيل العمل الصالح أخلاق فاضلة، ومنها قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ...﴾ (الجمعة: 2) ولا تزكية -كما لا يخفى- بدون استلهام مكارم الأخلاق وفضائلها من عفة وسخاء، ومنها أيضاً قوله تعالى: ﴿اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى. فَقُلْ هَل لَّكَ إِلَى أَن تَزَكَّى. وَأَهْدِيَكَ إِلَى

---

[88] العبيدي، **ابن رشد وعلوم الشريعة**، مرجع سابق، ص107.

[89] الريسوني، **المنحى المقاصدي** في **فقه ابن رشد**، مرجع سابق، ص79.

[90] الإمام مالك، **كتاب الموطأ**، كتاب حسن الخلق، وجاء في **الجامع الصغير** للسيوطي: "إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق"، وقد وفق الشاطبي توفيقاً كبيراً عندما قال: "الشريعة كلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق" انظر:
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق 77/2.

[91] إن لفظ "المصلحة" يراد به: "المحل المعنوي الذي يقع فيه صلاح المكلف، أو قل بإيجاز، إن المصلحة هي موضع الصلاح. وإذا تبين أن المصالح التي تعتبرها الشريعة هي المواضع المعنوية التي يحصل فيها الإنسان صلاحه علمنا أن وظيفتها الأساسية وظيفة أخلاقية صريحة، إذ حد الصلاح أنه قيمة أخلاقية، بل هو رأس القيم الأخلاقية وحد الأخلاق أنها تبحث في الصلاح". انظر:
- عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج** في **تقويم التراث**، مرجع سابق، ص103.

ربك فتخشى﴾ (النازعات: 17-19). ولا شك أن دعوة الطغاة ولقاءهم تتطلب التخلق بفضيلة الشجاعة. وفي فضيلة العدل جاء قوله تعالى: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾ (الحديد: 25).

إن اتجاه ابن رشد إلى بناء المقاصد على الأخلاق اتجاه أصيل، لأن الصلاح التي تتجه إليه مقاصد الدين الإسلامي متجذر في نوع الأخلاق التي يأتي بها الفرد والمجتمع، وبحسب قيمتها يكون العمل مفضياً إلى المفاسد أو مضيعاً للمصالح. وإذا سلمنا أن الحالة النفسانية والبناء العقلي دافعان لكل سلوك عملي أدركنا مغزى الاهتمام الكبير الذي أولاه الدين الإسلامي للأخلاقيات.[92] وعليه لا ينفرد ابن رشد في تأصيل مقاصد الأحكام الشرعية العملية على الأخلاق، ولا نعدم شاهداً على عدم التميز الرشدي في هذا الباب، وليكن من ابن رشد نفسه فقد قال في هذا الصدد: "وإلى هذا [يقصد البحث في الأخلاق] نحا أبو حامد في كتابه، ولما كان الناس قد أضربوا عن هذا الجنس (...) وكان هذا الجنس أملك بالتقوى سمى كتابه "إحياء علوم الدين."[93]

خاتمة

مجمل القول من مقاصد الشرع في مجال العمل بالأحكام الشرعية توزعها إلى نوعين: أحدهما مقاصده من خطابه وألفاظه لأنها التي تحدد المضمون الدلالي للحكم الشرعي، والثاني مقاصده[94] من الأحكام التي يدل عليها خطابه لأنها تجعل الغايات الأخلاقية التي يرومها الشارع من تشريع أحكام المعاملات والعبادات. وهما نوعان من مقاصد الأحكام العملية يحتاجان إلى دراسة مفصلة من أجل استخراج عدة ابن رشد فيهما، وذلك ما عقدنا العزم على إنجازه في المستقبل القريب إن شاء الله.

---

[92] الندوي، أبو الحسن، **العقيدة والعبادة** في **ضوء الكتاب والسنة والسيرة النبوية**، ط 2، الكويت: دار القلم، 1603هـ/1983م، ص134. وقد أورد ما نصه: "مهمة تهذيب الأخلاق وتزكية النفوس تشغل مكاناً كبيراً في دائرة الدعوة النبوية ومقاصد البعثة المحمدية."

[93] ابن رشد، **ابن شد فصل المقال**، مرجع سابق، ص115.

[94] الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995، ص 119.

إذا كانت مقاصد الشرع في مجال العمل بالأحكام الشرعية متضـمنة "للفضـائل النفسانية"[95] أو "الفضائل العملية[96] فإن مقاصد الشرع في مجال العقيدة متضمنة للفضائل النظرية."[97] تستهدف الفضائل النفسانية تأسيس المقاصد على الأخـلاق وتسـتهدف الفضائل النظرية تأسيس مقاصد الشرع على عقلانية تتكون لحمتها المنهجية من عنصري الاستقراء والاتساق.

إن اجتهاد ابن رشد في مجالي العقيدة والعمل هو في العمق اجتهاد تقصيدي للـدين الإسلامي، وإذا اتجه عملياً إلى تأسيس مقاصد الشرع على الأخلاق، فإنه اتجه عقدياً إلى تأسيس المقاصد على قواعد تحقق مقاصد خمسة: الاسـتدلال بالاسـتقراء والتنـ ـزيه والشمول والتعليم والتوسط. إن التشبع ذه المقاصد في سلوكنا العملي والاجتـهاد في استلهامها عند تفكيرنا العلمي دلائل على صـحتنا.[98] مـا أحوجنـا في الحقيقـة إلى ترسيخها، خاصة ونحن نعايش خطر أخلاقيات الأنانية لدى الكثير من القـائمين علـى مؤسسات مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة، أخلاقيات لا يهم أصحا ا إلا المصلحة الفردية وحب الذات الشخصية. إنّ الحاجة ماسة إلى جهد عملي للتحرر من أخلاق الأنانية من أجل معانقة أخلاق الفضيلة والاستقامة على جها.

ما أحوجنا أيضاً عند تفكيرنا في التقيد بمقتضيات المنهجية العلمية إلى التحاور مـع المخالفين في النظر والعمل، ونقدر أيضاً على تلقي آرائهم المخالفة بالصـدر الرحـب ومناقشتها بالنـزيه من أساليب المنطق. كذلك فإن حاجتنا ماسة إلى اجتهاد تقصـيدي قوامه تعقل منهجي للمقاصد يتعاضد على تكوينه الاستقراء والاتساق.

---

[95] ابن رشد. **بداية ا تهد**، مرجع سابق، 492/2.

[96] ابن رشد. **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص 200.

[97] المرجع السابق، ص 200.

[98] التقوى هي من أبرز علامات هذه الصحة. والصحة مقصود الشارع الأصلي من دينه ذلك "أن نسبة الطبيب إلى صحة البدن كنسبة الشارع إلى صحة الأنفس: أعني أن الطبيب هو الذي يطلب أن يحفظ صحة الأبدان إذا وجدت ويستردها إذا ذهبت، والشارع هو الذي يبتغي هذا في صحة الأنفس وهذه هي الصحة المسماة بالتقوى." انظر:

- ابن رشد، **فصل المقال**، مرجع سابق، ص121.

تأسيس أصول التفسير
وصلته بمنظور البحث الأصولي

عبد الرحمن الحاج*

«إن كل مبتدئ لشيء لم يسبق إليه، ومبتدع لأمـر لم يتقدم فيه عليه، فإنه يكون قليلاً ثم يكثر، وصغيراً ثم يكبر»
(ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث)

مقدمة

لا يكتسب البحث في أصول التفسير أهميته من منظور علمي وحسب، حيث إنه لا يزال علماً غير مكتمل أو غير واضح المعالم، بل يكتسب أهميته فوق ذلـك مـن التفكير في مشروع النهضة والإصلاح الإسلامي، وكون موضوعه (فهم القرآن الكريم) المصدر الأول لكل تفكير في هذا المشروع، والعودة إلى هذا المصدر هو حاجة معرفية وتاريخية لتجاوز ثقل الثقافة التاريخية وفهومها التي تفصل بيننا وبين النص الكـريم؛ ثم هو "تقليد" سارت عليه كل حركات الإصلاح الديني والسياسي في تاريخ الحضـارة الإسلامية، فكل تفكير بالنهضة لا بد أن يتخذ موقفاً تجاه النص الكريم وفهماً يسـوغ رؤيته، ولكن الحقيقة المؤسفة أن البحث في أصول التفسير ما زال حتى اليوم في بدايته.

وعلى الرغم من أن التفسير أول العلوم الإسلامية وجوداً[1] إلاّ أنه كـان آخرهـا

---

* كاتب وباحث سوري aahaj@gawab.com

[1] أول تفسير كامل للقرآن الكريم، كتبه **مقاتل بن سليمان البلخي** (ت150هـ) وسماه: «**التفسير الكبير**» (حققه:

بلورةً على مستوى التأسيس النظري والتقعيد؛ إذ لم يتم بحث «قواعد كلية للتفسير»[2] بشكل مستقل حتى مطلع القرن الخامس -والمفارقة أن فهم[3] القرآن كـان السـبب الرئيس لنشأة العلوم العربية برمتها، والتي تبلورت معظمها في القرن الثاني ومطلع القرن الثالث الهجريين- عندما ألف أبو النصر الحدادي (توفي مطلع القرن الخامس) كتابـه «المدخل لعلم تفسير كتاب الله تعالى»[4] محاولاً ضبط التفسير بقواعد النحو، ثم لا نعثر على محاولة أخرى حتى مطلع القرن السابع الهجري عندما ألف عبد الرحمن الحـرالي (ت638هـ) كتابه «مفتاح اللب المقفل لفهم القرآن المنـزل»[5] في «قوانين تتنـزل في

د. عبد الله شحاته في أربع مجلدات: في 1851ص، وفي طبعة منعت من التداول) ولهذا قال **الإمام الشـافعي** رحمه الله: «من أراد التفسير فهو عيالٌ على مقاتل» (مقدمة المحقق)، كما أن أهم ما نقـل مـن اهتمامـات الصحابة العلمية هو التفسير، وقد أكثر ابن عباس -رضي الله عنهما- منه، ونسبت إليـه مسـائل التفسـير المعروفة عن ابن الأزرق.

[2] هذا تعبير **ابن تيميه** في وصف قواعد التفسير. انظر:
ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (ت728هـ). **مقدمة** في **أصول التفسير**، تحقيق: فـواز أحمد زمرلي، بيروت: دار ابن حزم، ط2، 1997، ص15.

[3] استخدام **الفهم** دون **التفسير** هنا؛ لأنّ الفهم مدلول عام لا يشير إلى متلقٍ بأهلية محددة، فيما يتوجه مصـطلح «التفسير» إلى المفهوم العلمي الذي يقوم به العلماء المختصون.

[3] الحدادي، أبو النصر. **المدخل لعلم تفسير كتاب** الله **تعالى**، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دمشق: دار القلـم، ط1، 1988م، قال **أبو النصر** في مقدمته: «وجعلته مدخلاً لعلم تفسير كتاب الله تعالى ومعانيه، وتنبيهاً على ما غمض من طرقه ومبانيه.»

[5] ذكره الزركشي باسم: «**مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنـزل**» انظر:
الزركشي، بدر الدين أبو عبد الله محمد. **البرهان** في **علوم القرآن**، تحقيق: يوسف المرعشلي وآخرون، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1990م، ج2، ص98)، ولا يبدو أن الكتاب هو تفسير، فعليه شرح باسم عروة المفتـاح، فقد ذُكِر أنه «أقام في تفسير الفاتحة نحو ستة أشهر يلقي في التعليل قوانين تنـزل في علم التفسير منـزلـة أصول الفقه من الأحكام، حتى من الله تعالى عليه ببركات ومواهب لا تحصى، وعلى أحكام القوانين وضـع كتابه «**مفتاح الباب المقفل على فهم القرآن المنـزل**».. (انظر:
المقري التلمساني، شهاب الدين أحمد بن محمد. **نفح الطيب من الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسـان عبـاس، بيروت: دار صادر، 1960، ج2، ص659). وقد حقق **محمادي بن عبد السلام الخيـاطي** تـراثَ **الحـرالي** المتضمن: 1- **مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنـزل**، مع شرحه: **عروة المفتاح**، 2- **التوشية والتوفيـة للمفتاح**، (وهي عبارة عن ثلاث رسائل في التقعيد لفهم القرآن)، 3- نصوص من **تفسير الحـرالي** المفقـود، وهي من الفاتحة إلى الآية 61 من سورة **آل عمران**، وقد جمعها الخياطي من كتاب:

علم التفسير منـزلة أصول الفقه من الأحكام»[6]، ثم ابن تيميه في «مقدمته»[7] الشهيرة في أصول التفسير، ثم ألف نجم الدين أبو سليمان الطوفي الحنبلي (ت710هـ) كتابه «الإكسير في قواعد التفسير»[8]، ثم جاء ابن الأكفاني (ت 748هـ) ليدرس في كتابه «نغب الطائر من البحر الزاخر» ما قال إنه «قانون عام يعول في التفسير عليه، وترجع في التأويل [للقرآن] إليه، ومسبار تام يميز ذلك، وتتضح به المسالك»[9]، ثم كان علينا أن ننتظر حتى مجيء العلامة بدر الدين الزركشي (ت794هـ) ليحدد تعريف علم التفسير بأنه «علم كشف معاني القرآن»[10]، ثم جاء جلال الدين البلقيني (ت824هـ)

- البقاعي، برهان الدين. **نظم الدرر**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 1997م. وهناك دراسة جيدة لمنهج الحرالي في التفسير، انظر:

- مرزوق، عبد الرحيم. تفسير أبي الحسن الحرالي المراكشي: نظرية ومنهج في التفسير الصوفي، **مجلة الحياة الطيبة**، العدد الثالث عشر، السنة الرابعة، خريف 1424هـ/2003م، ص213-240. والواضح من الدراسة أن هناك عدداً من القواعد كان الحرالي قد أكد عليها باعتبارها أساساً لفهم القرآن، ويبدو أن الحرالي لديه بعض النظريات الجديدة في تفسير القرآن، مثل: «**ترتيب الخطاب القرآني بحسب أسماء الله الحسنى**»، (انظر: مرزوق، مرجع سابق، ص219)، وهي نظريات جديرة بالاهتمام.

[6] المقري التلمساني، **نفح الطيب**، مرجع سابق، ج2، ص659.

[7] كتب **ابن تيمية** رسالة في قواعد كلية للتفسير، ولم يضع اسماً للرسالة، ولكن الرسالة الصغيرة اشتهرت بين المحققين والناسخين بهذا الاسم، وقد طبعت هذه «المقدمة» وحققت مرات عدة، منها التحقيق الذي اعتمدناه (انظر هامش2 من الصفحة السابقة).

[8] حقق ونشرته دار الآداب في القاهرة عام 1977م باسم: «**الإكسير** في **علم التفسير**» بالرغم من أن المؤلف يصرح في مقدمته باسمه المذكور أعلاه.

[9] ويؤكد **ابن الأكفاني** أنه درس هذا القانون العام في كتابه «**نغب الطائر من البحر الزاخر**»، انظر:

- ابن الأكفاني، محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري السنجاري (ت 748هـ). **إرشاد القاصد إلى أسنا المقاصد**، تحقيق: محمود فاخوري وآخرين. بيروت: مكتبة لبنان ط1، 1998م، ص56.

[10] يعرض الزركشي التفسير تارةً بالنظر إلى موضوعاته، وتارةً إلى أهدافه، فهو مرة «علم نـزول للآية وسورها وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها» (البرهان، م.س، ج2، ص284)، ومرة ثانية هو «كشف معاني القرآن، وبيان المراد» (م.ن، ج2، ص285)، وفي المرة الثانية يقول إن التفسير هو هكذا «في عرف العلماء»، وقد كان حتى ذلك الوقت يعرف علم التفسير بالشروحات للقرآن الكريم نفسها؛ وليس على العلم وقواعده.

فألّف في أصول علم التفسير كتابه «مواقع العلوم من مواقع النجوم»[11] متناولاً «ما حواه القرآن الشريف من أنواع علمه المنيف»[12]، وهو أميل إلى أن يكون في علوم القرآن منه إلى علم أصول التفسير، ويؤلف الكافيجي (ت 879هـ) أول كتاب مستقل يدرس علم التفسير بوصفه علماً له موضوعاته وأدواته وشروطه باسم «التيسير في قواعد علم التفسير»[13]، وأخيراً أتى جلال الدين السيوطي (ت911هـ) بكتابه «التحبير

---

[11] وقد ظن **السيوطي** أن أول من كتب في هذا العلم هو **البلقيني**، إذ يقول: «وإن مما أهمل المتقدمون تدوينه حتى تحلى في آخر الزمان بأحسن زينة علم التفسير الذي هو كمصطلح الحديث فلم يدونه أحد لا في القديم ولا في الحديث حتى جاء شيخ الإسلام وعمدة الأنام علامة العصر قاضي القضاة جلال الدين البلقيني رحمه الله تعالى فعمل فيه كتابه مواقع العلوم من مواقع النجوم، فنقحه وهذبه، وقسم أنواعه ورتبه، **ولم يسبق إلى هذه المرتبة**»! انظر:

- السيوطي، جلال الدين أبو بكر عبد الرحمن (ت911هـ). **الإتقان** في **علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل، صيدا/بيروت: المكتبة العصرية، 1987م، ج1، ص6.

[12] نقل السيوطي هذا الكلام فيما نقله من **خطبة كتاب البلقيني**، وقد ذكر نص خطبته كما يلي: «قد اشتهرت عن الإمام الشافعي رضي الله عنه مخاطبة لبعض خلفاء بني العباس فيها، ذكر بعض أنواع القرآن يحصل منها لمقصدنا الاقتباس، وقد صنف في علوم الحديث جماعة في القديم والحديث، وتلك الأنواع في سنده دون متنه، وفي مسنديه وأهل فنه، وأنواع القرآن شاملة، وعلومه كاملة، فأردت أن أذكر في هذا التصنيف ما وصل إلى علمي مما حواه القرآن الشريف من أنواع علمه المنيف، وينحصر في أمور، **الأمر الأول**: مواطن النزول، وأوقاته، ووقائعه (وفي ذلك اثنا عشر نوعاً: المكي، المدني، السفري، الحضري، الليلي، النهاري، الصيفي، الشتائي، الفراشي، النومي)، أسباب النزول، أول ما نزل، آخر ما نزل. **الأمر الثاني**: السند، وهو ستة أنواع: المتواتر، الآحاد، الشاذ، قراءات النبي، الرواة الحفاظ. **الأمر الثالث**: الأداء، وهو ستة أنواع: الوقف، الابتداء، الإمالة، المد، تخفيف الهمزة، الإدغام. **الأمر الرابع**: الألفاظ، وهو سبعة أنواع: الغريب، المعرب، المجاز، المشترك، المترادف، الاستعارة، التشبيه. **الأمر الخامس**: المعاني المتعلقة بالأحكام، وهو أربعة عشر نوعاً: العام الباقي على عمومه، العام المخصوص، العام الذي أريد به الخصوص، ما خص فيه الكتاب السنة، ما خصصت فيه السنةُ الكتاب، المجمل، المبين، المؤول، المفهوم، المطلق، المقيد، الناسخ والمنسوخ، نوع من الناسخ والمنسوخ؛ وهو ما عمل به من الأحكام مدة معينة والعامل به واحد من المكلفين. **الأمر السادس:** المعاني المتعلقة بالألفاظ، وهو خمسة أنواع: الفصل، الوصل، الإيجاز، الإطناب، القصر. وبذلك تكملت الأنواع خمسين، ومن الأنواع ما لا يدخل تحت الحصر: الأسماء، الكنى، الألقاب، المبهمات. فهذا نهاية ما حصر من الأنواع» . انظر: م س.ن، ج1، ص5-6.

[13] الكافيجي، محي الدين (أبو عبد الله). **التيسير** في **قواعد علم التفسير** تحقيق: ناصر بن محمد المطرودي، دمشق: دار القلم، ط1، 1990م. فرغ من تأليفه في رمضان من سنة 856هـ. وذُكر أنه كان يفتخر به؛ لأنه لم يسبق

في علم التفسير»[14]، وقد نسخ فيه ما جاء في كتاب البلقيني وزاد عليه قليلاً، مما جعله كسلفه؛ أقرب إلى علوم القرآن منه إلى أصول التفسير.

أولاً: ملابسات التاريخية

إن ثمة ما يقارب ثلاثة قرون تفصل بين تأسيس علم أصول التفسير، وبين تأسيس العلوم العربية الإسلامية الأخرى، وهي مسافة زمنية كبيرة جداً، تثير السؤال عن سبب تأخر بلورة هذا العلم وتدوينه نسبة إلى العلوم الأخرى؟ وإذا كان جواب السيوطي هو «إهمال المتقدمين»[15]، فإن هذا الجواب السهل لا نجده كافياً، إذ لابد من مبررات علمية كانت تحف بالإطار التاريخي طيلة هذه القرون الخمسة، وعلى ما يبدو فإن تاريخ نشأة العلوم العربية والإسلامية الأخرى تكشف بحد ذاتها عن السبب الحقيقي الكامن خلف هذه الظاهرة، فقد كانت أولى القضايا التي واجهت المجتمع الإسلامي بعد الفتوحات مسألة «العجمة»، و«إعجاز القرآن»، و«عربية القرآن» في سياق الجدل الكلامي مع الفرق.

إليه، وعلّق عليه حاجي خليفة قائلاً: «ولعله لم ير كتاب الزركشي، ولو رآه لاستحيا منه». انظر:
- خليفة، حاجي (ت1067هـ). **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992م، ج1، ص520). قال عنه **السيوطي**: «ولقد كنت في زمان الطلب أتعجب من المتقدمين إذ لم يدونوا كتابا في أنواع علوم القرآن كما وضعوا ذلك بالنسبة إلى علم الحديث، فسمعت شيخنا: أستاذ الأستاذين، وإنسان عين الناظرين، خلاصة الوجود، علامة الزمان، فخر العصر، وعين الأوان، أبا عبد الله محيي الدين الكافيجي، مد الله في أجله وأسبغ عليه ظله، يقول: قد دونت في علوم التفسير كتاباً لم أسبق إليه، فكتبته عنه، فإذا هو صغير الحجم جداً، وحاصل ما **فيه بابان، الأول**: في ذكر معنى التفسير والتأويل والقرآن والسورة والآية، **والثاني**: في شروط القول فيه بالرأي، وبعدهما **خاتمة** في **آداب العالم والمتعلم**، فلم يشف لي ذلك غليلاً، ولم يهدني إلى المقصود سبيلاً». (انظر: **الإتقان**، مرجع سابق، ج1، ص5).

14 ويعتبر **السيوطي** نفسه ثاني من تكلم في علم أصول التفسير، وأولّ من ألف فيه كتاباً مستقلاً، انظر:
- السيوطي، جلال الدين. **التحبير** في **علم التفسير**، تحقيق زهير عثمان علي نور، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في قطر، ط1، 1995م، المقدمة).

15 المرجع نفسه، ص80.

فأما مسألة العجمة فقد أفرزت ما سمي بـ«علم النحو»، الذي تبلر على يد العلامة سيبويه (ت187هـ) في كتابه الشهير «الكتاب»[16]؛ إذ يرجع الباحثون نشأة هذا العلم إلى انتشار «اللّحن» بدخول الشعوب غير العربية في الإسلام، ولأن اللحن يحول دون التواصل مع الكتاب الكريم، بل ويعرضه لخطأ وسوء الفهم، فقد كان الدرس النحوي لتقويم اللسان حفظاً لفهم القرآن الكريم وحسن أدائه[17].

وأما قضية «إعجاز القرآن» فقد كانت الشغل الشاغل للمتكلمين، وقد أوصل البحث فيها إلى ولادة «علم البلاغة»، وليس غريباً أن يكون ذلك على يد متكلمين[18] مثل المعتزلة، وتحديداً الجاحظ الذي ابتكر أهم مصطلحاته خصوصاً مصطلح «المجاز»، وأدى أيضاً البحث في إعجاز القرآن إلى إنشاء علم «مشكل القرآن» على يد ابن قتيبة (ت276هـ) في كتابه «تأويل مشكل القرآن»[19]، الذي يبحث في انسجام القرآن وتماسك نظمه.

---

[16] ما زال هذا المؤلف مرجعاً للدرس النحوي حتى اليوم، وقد قال عنه النحاة: «إنه لم يسبقه إلى مثله أحد قبله، ولم يلحق به بعده».

[17] ولد أباه، محمد المختار. **تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب**، مراجعة: محمد توفيق أبو علي ونعيم علوة ، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، ط1، 2001م، ص41 وما بعدها. وقد قال أبو الطيب: «واعلم أن أول ما اختل من كلام العرب وأحوج إلى التعلم الإعراب، لأن اللحن ظهر في كلام الموالي والمتعربين، من عهد النبي صلّى الله عليه وسلم» انظر:

- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت911هـ). **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وآخرون، بيروت: دار الجيل، د.ت، د.ط، النوع الرابع والأربعين، ج2، ص396).

[18] كان المعتزلة بإجماع العلماء ومؤرخي علم البلاغة والبيان أصحاب الفضل الأول في تأسيس هذا العلم، وقد برر بعض الباحثين ذلك بـ«حاجتهم إلى التأويل الذي يستند بالضرورة إلى هذا البحث [البيان] تحدوهم في ذلك الرغبة القوية في التوفيق بين أصول الاعتزال وبين نصوص القرآن» (انظر: أحمد أبو زيد، المنحى الاعتزالي، ص95). غير أننا لا نجد ذلك سبباً رئيسياً، بل إننا نجده في سياق المنطق الكلامي الذي يسم عقل المعتزلة وجهودهم، حيث تحتل قضية إعجاز القرآن موقعاً مركزياً في دراساتهم القرآنية، يدل على ذلك الاشتغال الكبير للمعتزلة واللافت للنظر في دراسة «إعجاز القرآن».

[19] ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **تأويل مشكل القرآن**، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة: دار التراث، ط2، عام 1973م. ويذكر ابن قتيبة سبب تأليف هذا الكتاب بالقول: «وقد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون، ولغوا فيه، وهجروا، واتبعوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وعدلوه عن سبيله، ثم قضوا عليه بالتناقض والاستحالة، (...) وفساد النظم والاختلاف، (...) فأحببت أن أنضح عن كتاب الله، وأرمي من ورائه بالحجج النيرة، والبراهين البينة، وأكشف للناس ما يلبسون» (المرجع نفسه، ص22-23).

هذا فيما أدت قضية «عربية القرآن» إلى جمع اللغة وتدوين المعجم، فولد «علم المعاجم» أو المعجمة العربية مع الخليل الفراهيدي (ت170هـ) في معجمه النفيس «العين».

كما أن توسع ديار المسلمين بالفتوحات فرض تغيرات في أنماط الحياة وفي مستجدات فتحت باب الاجتهاد الفقهي على مصراعيه، بما يعني ذلك من تأويل للنصوص وبحث في دلالتها، أدت هذه الأحداث بعمومها إلى محاولة ضبط الفوضى الفقهية، بعدما كثر المتهدون بتأسيس «علم أصول الفقه» على يد الإمام الشافعي (ت 204هـ) -رحمه الله- في كتابه «الرسالة».[20]

وقد فتحت ظاهرة الفرق الوضع في الحديث النبوي الشريف، مما استدعى تدوين الحديث، وابتكار شروطه، ولأن التدوين كان الشاغل الرئيسي فإن البلورة النظرية لعلم المصطلح بدأت مبكّرة جداً (سنجدها لدى الإمام مالك (ت179هـ) والبخاري (ت256هـ) ومسلم (ت261هـ)..الخ)، لكن تدوينها كان متأخراً؛ إذ لم يأتِ حتى تأليف الحسن الرامهرمزي (ت360هـ) كتابه «المحدث الفاضل بين الراوي والواعي،»[21] ثم ابن الصلاح (ت643هـ) في مقدمته الشهيرة في علوم الحديث[22]، وإن كان أصول علم الحديث نجدها عند الشافعي في رسالته بمفاهيمه ومصطلحاته، و قد تطورت

---

[20] روى الرازي أن الإمام الشافعي ألف رسالته في قدومه الثاني إلى العراق (حوالي عام 195هـ)، وأنه كتبها استجابة لطلب عبد الرحمن بن المهدي الذي طلب من الإمام الشافعي أن يضع كتاباً يذكر فيه شرائط الاستدلال بالقرآن والسنة والإجماع والقياس...الخ (مناقب الإمام الشافعي، مخطوط، ص75، نقلاً عن:
- عبد الغفار، السيد. **التصور اللغوي عند الأصوليين**، (كتاب الآداب، جامعة الإسكندرية)، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط1، 1991م، ص19. ويبدو أن الإمام الشافعي كتبها لحاجات تمليها ضرورات عصره، وليس فقط لرد طلب عبد الرحمن بن المهدي، وهي الحاجة إلى ضبط العملية الاجتهادية، ففي إعادة كتابة الرسالة أكثر من مرة ثم وافتتاح الرسالة بـ«باب البيان» دلالة بليغة على ذلك.

[21] الرامهرمزي، الحسن. **المحدث الفاضل** بين **الراوي والواعي** تحقيق محمد عجاج الخطيب، بيروت: دار الفكر، ط1، 1971م.

[22] حققت وطبع عدة طبعات، أشهرها الطبعة التي حققها أستاذنا الدكتور نور الدين عتر، لكن مقدمة ابن الصلاح لا تلغي وجود تدوين مستقل للقضايا الرئيسية لعلم الحديث مثل مؤلفات الخطيب البغدادي المعروفة.

لاحقاً بشكل كبير في باب رئيس من أبواب أصول الفقه هو «السنة»[23].

وما أن تأسست هذه العلوم حتى استقلت وتغيرت وظيفتها، وأصبحت مسـألة فهم عموم القرآن تحظى باهتمامٍ ثانويٍ، فقد انتقل النحو مثلاً من مهمـة «ضـوابط يسيرة يقيم ا المعربون ألسنتهم بعد أن ضاعت السليقة العربية إلى علم دقيق معقّـد ومتطور يدرس لذاته، فلم [يعد] يقتصر على كونه أداةً لصون العربية مـن اللحـن والزلل»[24] بينما انتقلت البلاغة لدراسة «الفصاحة»، وأسست المعجمية بحوث اللغـة (الصرف، المعجم)، وأصبحت دراسة غريب القرآن جزءاً من الدراسة اللغوية تستثمر في التفسير. لكن هذا الانفصال الطبيعي يشير إلى أن هذه العلوم قد أنجـزت المهمـة الرئيسية التي قامت لأجلها، وهي مهمة محصلتها صيانة العربية لصيانة التواصـل مـع القرآن وفهمه، وبالتالي حلّت هذه العلوم بالاشتراك مع الخبر والرواية (النبوية والآثار) مقام علم مستقل للتفسير؛ ولذلك كان منطقياً أن يحيل المفسر دوماً على علوم اللغة، وأحياناً قليلة على علم الأصول (خصوصاً فيما يتعلق بآيات الأحكام)؛ ولذلك أيضـاً احتل السلف الصالح -رضي الله عنهم- موقع المرجعية في التفسير، فقد نظـر إلـيهم باستمرار على أ م «أعرف باللغة»، و«أعلم» ا وبأساليب العرب في التعبير والبيان، فضلاً عن شهاد م عصر الرسول صلّى الله عليه وسلّم.[25]

---

[23] يجد الباحث في كتب الأصول توسعاً في دراسة الحديث منذ القرن الخامس الهجري، مما يجعلنا نقول إن علـم الأصول ساهم كثيراً في بلورة مصطلح الحديث، لكننا نشير أيضاً إلى أن ثمة تبايناً في المنهج بـين الأصـوليين والمحدثين في علم مصطلح الحديث، لكنه وضع لا يلغي ملاحظة أن مصطلحات هذا العلم ساهمت في تأسيسها رسالة الشافعي، أو ربما هي أسستها.

[24] السامرائي، إبراهيم. **التطور اللغوي التاريخي**، بيروت: دار الأندلس، ط2، 1981م، ص81.

[25] يمكن أن نلاحظ ذلك في مقدمات كتب التفسير وحجة «علم السلف» نجدها أيضاً لدى الأصوليين، مما جعل **أبو بكر الجصّاص** يرد على هذه الحجة بحسم؛ لأ ا تقضي على الاجتهاد واستمراره، بالقول: «أهـل اللغـة وغيرهم بمعرفة ذلك سواء، وإنما يختص أهل اللغة بمعرفة الأسماء والألفاظ الموضوعة لمسميا ا، بأن يقولـوا: إن العرب سمت كذا بكذا، فأما ودلالات الكلام فليس يختص ا أهل اللغة دون غيرهم». انظر:

- الرازي، أبو بكر الجصاص الحنفي (ت370هـ). **الفصول في الأصول**، تحقيق: عجيل النشمي، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط2، 1994م، ج1، ص307.

وفي حدود هذا الإطار كان يتم التركيز على دور اللغة في التفسير؛ فقد اعتبرت هذه العلوم أدوات ناجزة لتفسير القرآن الكريم، حتى قيل إن كتاب الله «لا يتفسر إلاّ بتصريف جميع العلوم فيه»[26]، والعلوم اللغوية هي أهم هذه العلوم، وبذلك فقد استغني عن تأسيس «علم أصول التفسير» بوصفه علماً مستقلاً، واكتفي بالإشارة إلى «شروط التفسير» و«شروط المفسر» بشكل موجز في مقدمات التفاسير.

وهذا يكشف لنا عن سبب بروز أداتين رئيسيتين في التفسير: «علوم اللغة» التي غالباً ما يشار إليها بوصفها أساس منهج «التفسير بالرأي»، و«الرواية» التي غالباً ما يشار بوصفها أساس منهج «التفسير بالنقل»، بحيث بقي علم الأصول هامشياً في المناهج التي سادت كتب التفسير حتى اليوم.[27]

---

26 ابن عطية، أبو محمد عبد الحق الأندلسي (ت541هـ). **المحرر الوجيز** في **تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: الرحالي الفاروق وآخرون، الدوحة: د.ن، ط1، 1977م، ج1، ص12. وقال **أبو حيان الأندلسي** إن هذه العلوم «يؤخذ ا مسلمةً» في علم التفسير. انظر:

- أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي الغرناطي (ت754هـ). **البحر المحيط** في **التفسير**، تحقيق: صدقي محمد جميل، بيروت: دار الفكر، 1992م، ج1، المقدمة. وقال **البيضاوي** في تفسيره: إنه «لا يليق لتعاطيه [تعاطي علم التفسير] إلاّ لمن برع في العلوم الدينية كلها؛ أصولها وفروعها، وفاق في الصناعات العربية والفنون الأدبية بأنواعها»، انظر:

- البيضاوي، ناصر الدين أبي سعيد عبد الله الشيرازي(ت691هـ). **تفسير البيضاوي** (**أنوار التنزيل وأسرار التأويل**)، تحقيق: محمد حلاق، ومحمود حلاق، دمشق: دار الرشيد، وبيروت: مؤسسة الإيمان، ط1، 2000م، ج1، ص5، المقدمة. وذكر **محمود الألوسي** في تفسيره «**روح المعاني**» أدوات التفسير التي يحتاج إليها المفسر، فذكر سبعة علوم، هي: علوم اللغة، والنحو، والبلاغة، والحديث، وأصول الفقه (للأحكام الشرعية)، وعلم الكلام (للاعتقاديات)، والقراءات. ونقل **الألوسي** عن **السيوطي** أنه زاد علم التصريف وعلم الموهبة، انظر:

- الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين البغدادي (ت1270هـ). **روح المعاني** في **تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، تحقيق: محمد حسين العراب، بيروت: دار الفكر، 1994م، ج1، ص14-15.

27 اعتمد أول تفسير للقرآن الكريم (**التفسير الكبير**، لمقاتل بن سليمان البلخي (ت 150هـ) على اللغة بمفهومها البسيط وعلى الحس الفطري ا، والرواية غير المنتظمة لها؛ إذ لم تكن علوم اللغة قد نضجت بعد، وحيث كانت الرواية تحتل موقفاً أساسياً. والأمر نفسه سوف نشهده مع بعض التطور مع ثاني تفسير كامل للقرآن (تفسير الطبري)، مع بعض التطور في البحث اللغوي والروائي الخبري إذ أحرز تقدم في البحث اللغوي، ولكنه مازال في بداياته، ويفتقر إلى العدة الاصطلاحية؛ فالعلوم ما تزال في بدايتها. واستمر هذا المنهج حتى تمايز منهجا التفسير اللذان يستمدان صيغتهما من اللغة والرواية.

وأياً ما يكن تفسيرنا لغياب أو تأخر تأسيس (علم أصول التفسير) فـإن هـذا لا يلغي أن المسألة تستحق الدرس والبحث، ويجب القول: إن تأخر تأسيس علم أصـول التفسير (على الرغم من أنه مازال حتى هذه اللحظة في بداياته) لا يعني عدم وجـود قضايا أساسية تتعلق بهذا العلم تم درسها بشكل مستقل، أطلق عليها في بعض الأحيان أسماء العلوم: مثل: قراءات القرآن، الناسخ والمنسوخ، المكي والمدني، أسباب النـزول، التناسب بين الآيات والسور... الخ[28]، وبسبب تراكم البحث في هذه القضايا نشـأ على يد الإمام الزركشي ما سمي بـ«علوم القرآن»[29]، وعلوم القرآن كما عرضـها الزركشي في برهانه أوسع من علم أصول التفسير، فقد جعل هو نفسه علم التفسـير نوعاً من هذه العلوم.

على أن تطور البحث البلاغي وتأثيره في دراسة القرآن أفرز مناهج لدراسة القرآن الكريم لم تتقدّم كثيراً على المستوى النظري، ولكن يمكن استكشافها عبر تطبيقـات العلماء، وبشكل خاص «تفسير القرآن بالقرآن» أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت 255هـ) في بحثه «النار في القرآن»، ضمن كتابه «الحيوان»[30]، ثم ابن تيميه في رسـالته «لفظة السنة في القرآن»، والذي اتبعه فيه تلميذه ابن كثير في كتابه «تفسير القـرآن العظيم»، والذي كان قد أسهم بنشر أساس التفسير الموضوعي أو إرهاصات التفسير الموضوعي. ولأن تأسيس علم أصول التفسير لم يكن قد تم بعد، فقد بقيـت هـذه المناهج (على الأقل حتى ما قبل ابن تيميه) مجرد معالم في المناهج التفسيرية لم تتبلور أو تتطور وتستثمر حتى القرن العشرين، حيث تبلور ما يسمى بـ«التفسير الموضوعي».

---

[28] انظر أسماء هذه العلوم في:

- القنوجي، محمد صديق (ت 1307هـ). **أبجد العلوم: الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم**، تحقيـق: عبـد الجبار زكار، بيروت: دار الكتب العلمية، 1978م، ج1، ص67-68.

[29] كان الزركشي أول من ابتكر هذا العلم باسم «علوم القرآن» في كتابه «**البرهان** في **علوم القرآن**»، وتبعـه السيوطي في كتابه «**الإتقان** في **علوم القرآن**» معتمداً بشكل كامل على جهد الزركشي في البرهـان، كمـا يذكر هو في مقدمة كتابه.

[30] الجاحظ، أبو عثمان. **الحيوان**، تحقيق: عبد السلام هارون، ط1، بيروت: دار الفكر، 1988م، ج4، ص721.

ثانياً: أصول التفسير بوصفه عِلْماً

كانت النقلة المهمة في إنشاء علم لأصول التفسير كامنة في تحديد مهمة للعلم الجديد، الثاوية في «البحث في أحوال القرآن الكريم من حيث دلالته بقدر الطاقة الإنسانية،»[31] لكن هذا التعريف -على الرغم من أنه حرص على العمل في تقعيد هذا العلم- ملتبس بمفهوم التفسير نفسه؛ فلم يحدد موضوعه بإنشاء «القواعد الكلية» كما يفترض في هذا العلم، وقد أدى هذا الالتباس في مصطلح علم التفسير (بمعنى التفسير نفسه) مع مصطلح علم التفسير (بمعنى القواعد الكلية للتفسير) إلى تحديد غير دقيق في موضوعاته، ولهذا عندما أراد السيوطي مثلاً تحديد فروعه وموضوعاته لم تكن إلاّ بعض علوم القرآن التي تعتبر معظمها -على أهميتها- ثانوية بالنسبة لـ «القواعد الكلية».

لقد دعا هذا الالتباس العلامة الفناري ليناقش التعريفات التي تحدد مفهوم «علم التفسير»، معتبراً أن كلمة علم يفترض أنها دالّة على «الأصول والقواعد أو ملَكَتها»، وأن هذا لا يصح بالنسبة لعلم التفسير؛ لأنه «ليس لعلم التفسير [بعد] قواعد يتفرع عليها الجزئيات إلاّ في المواضع النادرة.»[32]

وفيما عدا الحرالي الذي «نظر» إلى حد ما لعلم أصول التفسير على أنه بمنزلة أصول الفقه بالنسبة لعلم «الفقه»، كما مر، وابن تيميه الذي سعى لوضع «قواعد كلية»، فإننا لا نعثر على مساهمات حقيقية في إطار تحديد موضوع «علم أصول التفسير»، إلا عند ابن الأكفاني (ت748هـ) الذي يعتبر موضوع علم التفسير هو تأسيس «قانون عام يعول في التفسير عليه، وترجع في التأويل [للقرآن] إليه»[33]؛ ولهذا فإن ثمة ضرورة ما تزال قائمة لضبط صارم لعلم أصول التفسير وموضوعاته.

---

31 هذا تعريف **الزركشي**، وهو يقارب كثيراً تعريف **الكافيجي** (انظر: الكافيجي، **التيسير**، مرجع سابق، ص150).

32 خليفة، حاجي. **كشف الظنون**، ج1، ص428-429، وقد نقل كلام **الفناري** من مقدمته لتفسير سورة الفاتحة.

33 ابن الأكفاني، **إرشاد القاصد**، مرجع سابق، ص56.

والظن أنه بالإمكان تحديده من خلال وظيفته، بوصفه «العلم بالقواعد الكلية المتعلقة بالكشف عن أحوال كتاب الله تعالى (القرآن) من حيث دلالته على المعنى»، وبذلك تنحصر موضوعات علم أصول التفسير بـ«الكليات» من القواعد، كما تتحدد مهمته بـ«بالكشف عن الدلالة»[34].

لاشك أن هذين العنصرين سيفرضان عدداً من الموضوعات، تبدأ بتحديد مفهوم الدلالة وتعددها في القرآن الكريم، ثم خصائص القرآن المؤثرة في التأويل، وشروط التأويل، ودور المفسر، وتصنيف الوحدات الدلالية (المفردة، الجملة،..الخ)، والسياق التاريخي (أسباب الـ ول، والظروف العامة لـ ول القرآن... الخ)، وسوف تستلزم هذه الأقسام -بدون شك- بحثاً في المناهج، والأدوات اللازمة لها، والطرق الممكن اتباعها لتطبيقها. وشأنُ كل علم يتداخل مع العلوم فإنه في إنشائه سوف يقتبس من العلوم الأخرى ويعتمد عليها ضمن إطاره الوظيفي، ثم يتطور ليبلور أدواته ومناهجه الخاصة التي سوف تتطور بدورها وتنضج بالجهود اللاحقة.

إن الإطار الوظيفي لعلم أصول التفسير هو إذاً «استقبال» وتحليل الدلاّلة لـ نص ناجز، واستعارته من العلوم تبقى في حدود مهمته: «تحليل النص» واستكشاف الدلالة واستنباطها، وبناء على ذلك نقول (مستعيرين تعبير الشاطبي في تحديد موضوعات

---

34 هناك محاولات قليلة لتحديد موضوعات علم أصول التفسير في الأعمال المعاصرة، مثل:
- العك، عبد الرحمن. **أصول التفسير وقواعده**، بيروت: دار النفائس، ط2، 1986م،
- الصباغ، محمد. **بحوث** في **أصول التفسير**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط1، 1988م)،
- وغيرهم، لكن هذه المحاولات على أهميتها- لا تزال تسقط في التباس المصطلح وتودع في موضوعات علم أصول التفسير الكثير مما لا يتعلق به إلاّ على نحو ثانوي، كما هو الحال مع مؤسسي هذا العلم. ولابد من التنويه إلى أن **العك** يتميز بتصور واضح إلى حد ما بموضوع علم أصول التفسير، فهو يعرف **أصول التفسير** بأ ا «المناهج التي تحد وتبين الطريق الذي يلتزمه المفسر في تفسير الآيات الكريمة. وأما التفسير، فهو إيضاحها مع التقيد ذه المناهج. وإن مثَل علم أصول التفسير بالنسبة للتفسير كمثَل علم النحو بالنسبة للنطق العربي والكتابة العربية (...) وغاية هذا العلم... معرفة معاني النظم القرآني، وتوضح آياته، وكشف معانيها، وتبيين أحكامها وحكمها، للتوصل إلى استخراج حقيقة كتاب الله العزيز (...) وفائدته: حصول القدرة والملكة في العقل البشري لاستخراج أحكام القرآن وحكمه» (**أصول التفسير**، مرجع سابق، ص30-31).

أصول الفقه)[35]: كل مسألةٍ مرسومةٍ في أصول التفسير لا ينبني عليها تفسير أو تأويل، أو لا تكون عوناً مباشراً في ذلك، فوضعها في أصول التفسير عارية.. فليس كل ما يفتقر إليه التفسير من العلوم يعد من أصوله.

وإنه لمن بدهيات البحث التفسيري أن الثقل الرئيسي للدلالة يتركز على الدرس اللغوي؛ ذلك أن القرآن ينتمي في لفظه المادي إلى نسق اللغة العربية، ولا سبيل إلى دلالته خارج إطار الوسيط اللغوي، فما ورد من الوحي على لسان الرسول ﷺ تفسيراً للقرآن الكريم يعتبر نادراً[36]؛ ولذلك كان الشرط الرئيس للتفسير هو العلم باللغة العربية وقواعدها بوصفه شرطاً دائماً أمراً لا مفر منه في كل الأحوال.

إنه لمن المحزن حقاً أن الخطوات التأسيسية هذه لم تستكمل أو تستثمر بشكل جيد فيما بعد، فوجدنا أنفسنا لا محالة أمام فراغ كبير ما يزال ينتظر الكثير من الجهد.

ثالثاً: المنظور الأصولي أساساً لأصول التفسير

وما دام التفسير متعلقاً أولاً وقبل كل شيء بالدلالة اللغوية، فإن ملاحظة علاقة العلوم اللغوية ووظيفتها بالنسبة للدلالة أمر قد يساعدنا على كشف المصادر التي بإمكانها مد أصول التفسير بالمادة الأساسية للتقعيد؛ وذلك أن أي علم من العلوم يقف دوماً على تقاطعات العلوم، ويؤسس قواعده وأدواته عبر تداخلها والاستعارة من أدواتها ومناهجها، إذ ليس هناك علم خالص من أي نوع من أنواع العلاقات المذكورة، وهو أمر شديد الوضوح فيما يخص البحث اللغوي العربي.

لقد قامت أهم علوم العربية (النحو والبلاغة) على وظيفة تحديد قواعد الأداء

---

35 الشاطبي، أبو إسحاق (ت790هـ). **الموافقات** في **أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1994م، مج1، ج1، ص39، (المقدمة الرابعة).

36 وجمهور **العلماء** على أن النبي صلّى الله عليه وسلّم لم يفسر كامل القرآن وأنه نقل عنه من التفسير النذر اليسير، خلافاً **لابن تيمية** وبعض العلماء.

والتركيب فيما قام أصول الفقه على وظيفة تحليل النص وتلقيه، ومن هنا فإنه يمكن ملاحظة الصلة بين المنظور الأصولي (أصول الفقه) والوظيفة الاستقبالية لعلم التفسير، فإذا كنا نميز بين الوحدات اللغوية (الكلمات)، والأنظمة اللغوية -على النحو الذي ميز فيه العلماء الأقدمون بين «علم اللغة» بمفهومه العام الذي يشمل كل الدرس اللغوي ومباحثه، وبين علم اللغة بمفهومه الخاص الذي يبحث في (الكلمات) فيما يسمى الآن بـ«المعجمية»-[37] إذا كنا نميز موضوعات اللغة على هذا النحو، فإن كلاً منهما يسهم في صياغة علم التفسير، والواقع أن «المعجم» العربي يعتمد على النقل أساساً وأحياناً على القياس[38]، فهو في المحصلة علم نقلي «وصفي» الطابع إجمالاً، فيما العلوم التي تدرس أنظمة اللغة هي علوم تسعى نحو التوصل إلى «معيارية»؛ بمعنى أنها تسعى لإقامة قواعد تحكم الأداء والتلقي للكلام، ولكنها قواعد تقوم على الاستقراء والتحليل للنصوص المنجزة في اللغة، وبهذا المعنى فإن «المعيارية» ليست إلاّ حصيلة الوصف والتحليل.

ولأن علم التفسير هو علم لتلقي النص القرآني فإن ما يعني علم أصول التفسير من اللغة والعلوم هي تلك المتعلقة بـ«استنباط الدلالة» من الكلام الناجز، ولا نتكلف عناء لنلاحظ أن أهم العلوم التي قامت على أساس الدلالة اللغوية هي: «أصول الفقه» و«النحو»، ولكن بينما يشتغل أصول الفقه في الكلام بعد إنتاجه، فإنه في النحو يكون الاشتغال في الدلالة قبل إنتاج الكلام، فقد عرف الأصول على أنه «العلم بالقواعد الكلية لاستنباط الأحكام [الدلالة] الشرعية من أدلتها التفصيلية،»[39] وهذا يعني أن «نظر الأصولي [كائن] في وجوه دلالة الأدلة السمعية»[40] على حد تعبير الإمام الغزالي، مما يقودنا للقول بأن وظيفة علم الأصول هي الوظيفة المقابلة تماماً لوظيفة علم النحو؛ فقد

---

[37] المرجع نفسه، ص74.

[38] أول من استخدم القياس اللغوي في المعجم **أبو علي الفارسي** في كتابه «**معجم مقاييس اللغة**» وفي النحو: **ابن جني** في كتابه «**الخصائص**».

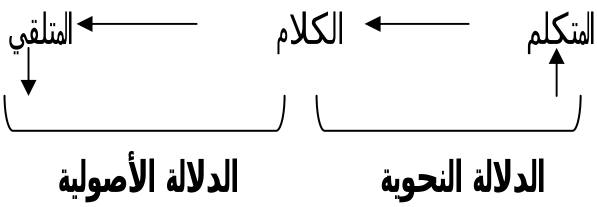
[39] حول تعريفات الأصوليين لعلم الأصول انظر:السيد عبد الغفار، البحث اللغوي عند الأصوليين، م.س، ص2.

[40] الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: إبراهيم رمضان، بيروت: دار الأرقم، د.ط، د.ت، ج1، ص 1 2.

عرف النحو بأنه «معرفة كيفية التركيب فيما بين الكلم لتأدية أصل المعنى مطلقاً»[41]،والمقصود بالمعنى: المعنى الذي يريده المتكلم، وهو ما يطلق عليه البعض «المعنى النحوي»[42]، فالنحو أساساً متعلق بالمتكلم ومنشئ النص، فهو معني بالدلالة قبل أن تضمن تركيباً، أي قبل لحظة الأداء، أداء المعنى بالتركيب.[43]

1. العلوم اللغوية ووظيفة التلقي أو الاستقبال

إن أصول الفقه وعلم النحو يقفان على طريق واحدة ولكنهما ينظران باتجاهين متعاكسين، فالدلالة بالنسبة لعلم النحو تلاحظ أولاً وقبل الكلام (المبنى)، وهي بالنسبة للأصولي بعد الكلام، والمخاطب بعلم النحو هو «المتكلم» والمؤدي، أما المخاطب بأصول الفقه فهو «المتلقي»؛ ولأجل ذلك فإن النحو علم معياري،[44] «قائم على ما يجب أن يكون،»[45] فهو معني بـ«التركيب» والتشكيل، فيما الأصول علم وصفي، معني «بالتحليل» والاستنباط:



[41] عبد اللطيف، حماسة. **النحو والدلالة**، القاهرة: دار الشروق، ط1، 2000م، ص30، وعزاه إلى **السكاكي** في كتابه «**مفتاح العلوم**» بيروت: دار الكتب العلمية، ص33، وهو من التعريفات النموذجية للنحو.

[42] المرجع نفسه، ص59. ومن المعروف لدى اللسانيين أن المعنى النحوي يمثل «المشكلة المعقدة التي تمثل الصدارة في الدراسات اللسانية». انظر:
لوبلان، ريمون وجرمان، كلود. **علم الدلالة**، ترجمة: نور الهدى لوشن، دمشق: دار الفاضل، ط1، 1994م، ص111.

[43] حميدة، مصطفى. **نظام الربط والارتباط** في **تركيب الجملة العربية**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، بالاشتراك مع: لونجمان، القاهرة، ط1، 1997م،، ص19

[44] المسدي، عبد السلام. **التفكير اللساني** في **الحضارة العربية**، تونس: الدار العربية للكتاب، ط1، 1981م، ص94، وهو يعرف النحو انطلاقاً من ذلك بأنه «اعتراض **معياري** على الظاهرة اللغوية».

[45] المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

على أن النحو لم يمضِ لإتمام وظيفته التي وجد لأجلها بشكل كامل بعد تأسيسه على يد سيبويه في «الكتاب»، فقد درس النحاة الجملةَ -كما يرى بعض الباحثين- «من النقطة الخطأ، من المبنى إلى المعنى، أي في اتجاه معاكسٍ لما تجري عليه عملية الاتصال اللغوي»[46] عند الإرسال، مما أدى إلى جعل درسهم لبناء الجملة «تحليلاً لا تركيباً»[47]، فأفضى ذلك إلى انكماش التنظير، وفقدان نظرية تركيبية شاملة للكلام العربي عموماً[48]، ويتمثل هذا المنهج الذي اتبعه النحاة في استنباط أحكام النحو من استقراء كلام العرب[49]، فقد عرف النحو أيضاً بأنه «العلم بأحكام مستنبطة من استقراء كلام العرب (...) أحكام الكَلِم في ذواتها، أو فيما يعرض لها بالتركيب، لتأدية أصل المعاني (...) ليحترز عن الخطأ في فهم معاني كلامهم، وفي الحذو عليه،»[50] وفي هذا التعريف واضح أن النحو أصبح قلقلاً بين دور «فهم المعاني» و«أدائها.»[51]

لقد كان لهذا القلق في الوظيفة النحوية أن يجر علم النحو للتأثر البالغ بعلم الأصول، خصوصاً في تشخيص الأدلة وأوجه دلالتها، وهو أخطر مباحث الأصول والنحو معاً، وقد علل ابن الأنباري ذلك بالقول: «النحو معقول منقول» كما أن

46 حميدة، **نظام الربط**، ص2.

47 المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

48 المرجع نفسه، ص.ن

49 المرجع نفسه، ص70

50 **ابن الناظم**، شرح ألفية ابن مالك (نقلاً عن م.س.ن، ص20).

51 ومما يدل على ذلك أن البحث النحوي تأثر كثيراً بـ«أصول الفقه» (الذي يدرس الاتصال اللغوي من جهة معاكسة للنحو) -كما سيأتي بعد قليل- ما يشير إليه **أبو الفتح ابن جني** من أن **ابن الأخفش الأوسط** (ت211هـ) كان له تأليف في القياس الفقهي، وعقب ابن جني قائلاً: «لقد سبقني أبو الحسن إلى هذا وكان مختصراً وأنا أكملت ما بدأ به» (أبو الفتح عثمان بن جني (ت 392هـ)، **الخصائص**، تح: محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، د.ط، د.ت، ج1، ص2). والتطبيق الحرفي للقياس الفقهي على النحو لم يتم إلاّ على يد أبي **البركات ابن الأنباري** (ت577هـ) في كتابيه: «**الإغراب** في **جدل الإعراب**»، و«**لمع الأدلة**». (آل ياسين، **الدراسات العربية وصلتها بالبحث الأصولي**، ص346).

الفقه «معقول من منقول»[52]؛ ولذلك نشهد في تشخيصهم لأدلة النحو نفس ما وجدناه عند الأصوليين من النص (السماع) والقياس والإجماع والاستحسان والاستصحاب وغيرها[53]، وقد كان لذلك التقليد والمحاكاة لأصول الفقه أن يولد علماً جديداً هو «أصول النحو»، و«يعنون بما يسمونه «أصول النحو» ما عناه الأصوليون من «أصول الفقه» بشقيه الأدلة والمصادر التي ينبني عليها النحو والقواعد الممهدة للاستنباط،»[54] ثم كان أصوليو النحو حريصين كل الحرص على بيان اتباعهم لأصول الفقه من أمثال: ابن جني وابن الأنباري والسيوطي[55].

وفي السياق نفسه -أعني التقليد لأصول الفقه- ابتكر النحاة ما سمي بـ «التأويل النحوي» ليجبروا به كل صدعٍ في «بناء الجملة» إذا لم يكن متوافقاً مع البنية الأساسية، وذلك بأن يحمل الكلام على معناه لا على لفظه، وسموا هذه الوسيلة: «الحمل على المعنى»، وقالوا: «والحمل على المعنى كثير في كلامهم؛»[56] ولهذا السبب تركز البحث النحوي حول «العلامة الإعرابية»، التي بقدر ما هي مهمة في «التركيب» هي مهمةٌ أيضاً في الاستقبال و«التلقي» للنص، والفهم له، وهي في الواقع جزء -وإن كان أساسياً- من موضوعات علم النحو، وليست كل موضوعاته، كما يحصل في الواقع في مؤلفات هذا العلم.

لقد جرت محاولات عديدة لإصلاح النحو، بدءاً من الجرجاني (ت471هـ) في

---

52 ابن الأنباري، أبو البركات. **نـزهة الألباء** في **طبقات الأدباء**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار الفكر العربي، ط1، 1998م، ص54.

53 جمال الدين، مصطفى. رأي في أصول النحو وصلته بأصول الفقه، **مجلة تراثنا**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، العدد الثاني، 1/15، السنة الرابعة، ربيع 1409هـ، ص340.

54 المرجع نفسه، ص338.

55 انظر أقوالهم في ذلك: المرجع السابق، ص342.

56 حماسة عبد اللطيف،**النحو والدلالة**، م.س، ص152، ويعزوا إلى **ابن الأنباري** في «**الإنصاف مسائل الخلاف: بين النحويين البصريين والكوفيين**»، وينقل مثل هذا القول عن **ابن جني**، ومثل لذلك بقوله تعالى: ﴿يوم يأتي بعض آياتِ ربك لا **ينفعُ نفْساً إيمانُهَا** لَم تكُن آمنت مِن قَبلُ أو كَسبت فِي إيمانِها..﴾ في **قراءة أبي العالية**، حيث أنث الفاعل مع أن الفاعل مذكر، وأول بأن الإيمان «طاعةٌ» في المعنى، أي فهو مؤنث معنىً!.

كتابه «دلائل الإعجاز» اعتماداً على مفهوم المعنى النحوي وصلته بالنظم «التركيب»، والذي قدم بحق أهم نقد للنحويين مبتكراً «نظرية النظم» أو«التعليق»[57]، وهي نظرية النحو العربي المتعلقة بإنتاج الكلام وأداء المعنى[58]، وثانيها محاولة ابن مضاء الأندلسـي (513-592هـ) في كتابه الشهير: «الرد على النحاة»[59] الذين «التزموا [في النحو] ما لا يلزمهم، وتجاوزوا فيها [صناعة النحو] القدر الكافي فيما أرادوه منها»[60]، وصولاً إلى العصر الحديث حيث قدم إبراهيم مصطفى في كتابه «إحياء النحو» نقداً للنحـويين الذين حصروا غايته في بيان الإعراب وتفصيل أحكامه، في ذهلٍ عن الوظيفة الرئيسية للنحو «قوانين تأليف الكلام»[61]، ومحاولة حميدة مصطفى في كتابه: «نظرية الـربط

[57] انظر: حميدة، **نظام الربط والارتباط**، مرجع سابق، ص22، وص9-10. ويرى **حميدة** أن **الجرجـاني** كـان حريصاً من أول الكتاب إلى آخره على دراسة دور المتكلم في بناء الجملة، لا دور المتلقـي في فهمهـا (...)؛ ولهذا جعل نقطة انطلاق دراسته في الجملة هي المعنى لا المبنى، (ص75). ويضيف: إنه «لم يقـع في أخـلاد النحويين أن كتاب «دلائل الإعجاز» كتاب في النحو [ربما لأنه لم يتكلّم عن المسائل النحوية التقليدية]، ظنوه يتحدث في علم جديد لا يمت بصلةٍ إلى علم النحو الذي أَلِفُوه، فأطلقوا على ذلك العلـم «علـم المعـاني»، وجعلوه مبحثاً في «علم البلاغة»..» (ص63).

[58] يختم **الجرجا**ني مقدمة مؤلفه «دلائل الإعجاز» بقصيدة ينتقد فيها النحاة وقياسهم القرآن الكريم علـى كـلام العرب مما يفقده سمته الإعجازية، وأن نظريته في النظم هي نظرية في النحو تثبت اختلاف الـنظم (الكـلام) باختلاف مؤديه، وأن النظم القرآني يختلف في أدائه عن نظم العرب:

«إني أقول مقالاً لســـت أخفيـهِ	ولســت أرهب خصـماً إنْ بدا فيه
ما من ســبيل إلى إثبات معجـزة	في النظـم إلاّ بما أصبحــت أبديه
(...)	
ثم الذي هو قصــدي أن يقال لهـم	بما يجـيب الفتى خصــماً يمـاريه
نقول: من أين أن لا نظـم يشبــهه	وليـس من منطق في ذاك يحــكيه؟
وقـد علمنا أن النظـم ليس ســوى	حكـــم من النحو نمضي في توخيه
ترى في تصرفهـم في الكــل مطرد	يجـرنه باقتـــدار في مجـاريــه
فما الذي زاد في هذا الـذي عـرفوا	حتى غدا العجـز يهمي سـيل واديه؟!»

وبذلك عرف **الجرجا**ني أنه أصبح في خصام مع «النحويين»، الذين يختم م الكتاب متهماً إياهم بعدم فهمهم له.

[59] الأندلسي، ابن مضاء أحمد بن عبد الرحمن. **الردّ على النحاة**، تحقيق: محمـد إبـراهيم البنـا، القـاهرة: دار الاعتصام، ط1، 1979م.

[60] المرجع نفسه، ص64.

[61] حميدة، **نظام الربط والارتباط**، م.س، ص67.

والارتباط في اللغة العربية»؛ إذ قام بتطوير نظرية الجرجاني من خلال علم اللغة الحديث (اللسانيات)[62]، والخروج بنظرية «الربط والارتباط»، وغيرهم[63].

وتبقى الإشكالية الرئيسية في المعنى النحوي[64] لعلم النحو كما هو عليه اليوم في الإعراب؛ إذ اتخذ وسيلةً للإبانة عن المعنى، في وقت يحتاج الإعراب ذاته إلى المعنى، فلا يمكن التوصل إلى الإعراب إلا عن طريق الفهم العام للجملة، متمثلاً في فهم العلاقات المعنوية بين الألفاظ، «وقد اضطرهم هذا إلى قولهم الشهير: «الإعراب فرع المعنى»، وتوسلوا إلى ذلك بفكرة «العامل النحوي»...»[65]، وهو ما يدخلهم في نوع من الدور المنطقي.

ما يعنينا من كل هذا في علم التفسير هو البحث الدلالي النحوي، وتحديداً الإعراب و«العلامة» الإعرابية، فقد كان مسار الدرس النحوي على ما وصفنا من موقعه القلق بين مؤدي الكلام ومتلقيه قد أدى إلى حصر النحو في العلامة الإعرابية، التي تتضمن ذا ا هذا الموقف القلق بين الأداء والتلقي، ونحن نعتبرها موضوعاً مشتركاً بين علمي النحو والأصول، وإن لم يكن قد اشتغل ا الأصوليون[66]، إذ هي تصلح للموقفين معاً: (التلقي والأداء)، وعلى هذا فاستثمارها في علم التفسير ضرورة لتلقي

---

[62] المرجع نفسه، ص64.

[63] مثل حماسة عبد اللطيف في كتابه: «**النحو الدلالة**»، مرجع سابق، و«**مناهج تجديد**» لأمين الخولي، و«في **النحو الجديد**» لعبد المتعال الصعيدي، وفي «**النحو العربي**» للمهدي المخزومي، و«**اللغة العربية مبناها ومعناها**» لتمام حسان، عن هذه المحاولات انظر:

- حميدة، **نظام الربط والارتباط**، مرجع سابق، ص27.

[64] وهي بالمناسبة «المشكلة المعقدة التي تحتل الصدارة في الدراسات اللسانية» انظر:

- جرمان، ولوبلان، **علم الدلالة**، مرجع سابق، ص111.

[65] حميدة، **نظام الربط**، مرجع سابق، ص221.

[66] أشار **الشاطبي** في موافقاته إلى افتراض الفقهاء المضمر للإعراب بأنه أداة مسلّم ا في البحث الدلالي الاستنباطي، فقد نقل عن **الجرمي** أنه قال: «أنا منذ ثلاثين سنة أفتي الناس من كتاب سيبويه»! (الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ط قديمة، ج4، ص115-116). وقد أشار **مصطفى حميدة** إلى أن العلامة الإعرابية التي ميزت النحو أو اختصر النحو بدرسها تقوم بنقل الدلالة من المبنى إلى المعنى (التلقي) وليس من المعنى إلى المبنى أي (الأداء). انظر: حميدة، **نظام الربط والارتباط**، مرجع سابق، ص21-27.

القرآن بصفته «كلاماً ناجزاً» لله سبحانه وتعالى، وعلم التفسير معني بدراسة الدلالة الإعرابية بنفس الدرجة التي تعني علم الأصول.

2. أصول الفقه وتقعيد أصول التفسير

و يقودنا هذا كله للقول بأن منظور أصول الفقه الدلالي يتقاطع إلى حد كبير مع علم أصول التفسير، والمثير في الأمر أن تأسيس أصول الفقه برسالة الشافعي قام -فيما يبدو- بوصفه قواعد لدراسة «أحكام الله في كتابه نصاً واستدلالاً»[67] بشكل رئيس، لكن تطوراته فيما بعد وتوسعه بوصفه علماً متخصصاً باستنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية دون غيرها، وبقيت آيات الأحكام من موضوعاتها الرئيسة.

لقد كانت الدلالة القاسم المشترك بين العلوم الإسلامية، ومن غير الممكن القول إن واحداً من تلك العلوم يستأثر بالبحث الدلالي منفرداً، لكننا مع ذلك نجد أنفسنا أمام «علم أصول الفقه» باعتباره العلم الوحيد المؤسس «لتلقي» النص القرآني المتكامل، ولكن المشكلة الرئيسية أن أصول الفقه تطّور فيما بعد من مهمة رئيسية هي تأسيس «قواعد تفسير آيات الأحكام» عند الإمام الشافعي إلى قواعد «استنباط الفقه» عموماً والاجتهاد الفقهي، وهو تطور لا يلغي المهمة التي ابتدأها أساساً الشافعي بقدر ما يزيد عليها ويعتبرها إحدى مهماته الرئيسية.

المشكلة في الأصول هي في ضيق الدائرة التي يشغل ويشتغل فيها، ورغم ذلك فهو العلم الوحيد الناضج الذي نهض لدراسة الدلالة من موقع التلقي،[68] وهو أكثر العلوم قابلية للاستثمار والاستعارة لعلم أصول التفسير، إلاّ أن استثماراً من هذا النوع يستدعي تعديلات ونقد لتمكينه من توسيع دائرة عمله في النص القرآني.[69]

إن انحصار «أصول الفقه» في مسائل الأحكام الشرعية جعل العلماء ينظرون إلى

---

[67] الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، د.ن، د.ط، 1309هـ، ص19.

[68] استخدم الأصوليون أحياناً مصطلح **التلقي**، بمعنى تفسير النص وتأويله.

[69] في أصول الفقه الكثير مما يحتاج إلى النقد وإعادة بناء، لكن مباحثه -وخصوصاً اللغوية- تظل ثرية وقادرة على تزويدنا بالقواعد الأساسية لعلم أصول التفسير.

أصول الفقه على أنه إحدى الأدوات الثانوية بالنسبة إلى العلوم اللغوية في الأهمية، ذلك أنه يستخدم في الدائرة المتعلقة بالأحكام المستنبطة من الآيات[70]، وربما كان المثال على ذلك أبو حيان الأندلسي في كتابه البحر المحيط، الذي يصرح باستثمار الأصول إلاّ أنه يؤخره إلى آخر درجة فعلياً[71]، وهذا شأن التفاسير التي صرحت في بعض الأحيان باعتبار علم الأصول أداة. وبسبب هذا الارتباط بين علم الأصول والأحكام الفقهية يرى بعض العلماء أن «نقل المنهج الأصولي ليصبح منهجاً للتعامل مع النص القرآني في المجالات والمحاور كلّها (...) غير صحيح،»[72] بافتراض أن «لكل مجال آلات لفهمه»[73]، فيما يرى بعض الباحثين أن علم أصول التفسير يرتكز بشكل كبير على أصول الفقه[74].

---

[70] يرى العلامة **الفراهي** أن العلماء جعلوا «طرفاً من أصول التأويل جزءاً لأصول الفقه؛ أي فروع الشريعة، فلكونه صار غير مستقل ولم يعطَ من الإمعان والإتمام ما يعطى لفن مستقل»، «وبالجملة فإدخال أصول التأويل في أصول الفقه -بمعنى علم المسائل الفرعية- حطّ علم التأويل عن محله بثلاث مراتب، **الأولى**: أنه كان حرياً بالبحث المستقل، فصار له شركاء، فصار مغموراً فيها، **الثانية**: أنه كان معظم علم التفسير لكونه أصولاً لفهم القرآن، وإذ جعل من علم الفروع لم يبالغ في تنقيحه حتى يصير لعلم التأويل كالمعيار والميزان؛ مثل علم النحو والعروض..». انظر:

الفراهي، عبد الحميد. **التكميل** في **أصول التأويل**، الهند: الدار الحميدية ومكتبتها، ط1، 1388هـ، ص2-3.

[71] يذكر أبو حيان الأندلسي في تفسيره عدداً من المرات أن هذه العلوم (الحديث، أصول الفقه، القراءات) ليست إلاّ أدوات مساعدةٍ على فهم النص، ولكنه « -والحق يقال- يؤخر هذه العلوم إلى درجات: رابعة وخامسة وسادسة وسابعة، ويقدم عليها بالدرجة الأولى العلوم اللغوية، معجماً فنحواً فبلاغةً»، انظر:

- الهادي الجطلاوي، **قضايا اللغة** في **كتب التفسير: المنهج، التأويل، الإعجاز**، سوسة: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وصفاقس: دار محمد علي الحامي، ط1، 1998م، ص69، حتى لقد عد كتابه تفسيراً لغوياً للقرآن.

[72] الغزالي، محمد. **كيف نتعامل مع القرآن**، مدارسة أجراها: عمر عبيد حسنة، هيرندن: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1992، ط2، ص47. وبظني أن **الدكتور طه جابر العلواني** لديه موقف شبيه جداً بموقف **الشيخ الغزالي**، إلا أن مبرراته ليست اختلاف المجالات بين مجال كل من العلمين (التفسير والفقه)، بل المشكلات الكثيرة التي يراها قائمة في صلب مباحث الأصول، خصوصاً في أساس النظر للنص القرآني الكريم ومكانته في الدلالة والاستدلال (لقاء مع الباحث، بيروت في 16 ديسمبر/كانون الأول 2004م).

[73] المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[74] انظر: الفراهي، **التكميل**، مرجع سابق، ص2-3، والصباغ، **بحوث** في **أصول التفسير**، مرجع سابق، ص11.

لقد أصبحت إذاً الحاجة إلى «قانون عام يعول في تفسيره [القرآن] عليه، ويرجع في تفسيره إليه: من معرفة مفرداته، ومركبا ا، وسياقه، وظاهره وباطنه، وغير ذلك مما لا يدخل تحت الوهم، ويدق عنه الفهم»[75] أمراً «لا يستغنى عنه.»[76] ولا يبدو أن ثمة علماً مرشحاً لذلك أكثر من أصول الفقه، مع ملاحظة أنه يحتاج إلى بعض التعـديل ليناسب فضاء النص القرآني بشموله، ولا يقتصر على الأحكام الفقهيـة وقواعـدها الواردة في القرآن.

محاولات قليلة جرت لاعتماد أصول الفقه أصولاً للتفسير، أما تعـديل الأصـول لتأهيله لدور التفسير المتعلق بكامل القرآن وليس آيات الأحكام فحسب فهـو أكثـر ندرة، فقد كانت المحاولة الأولى للمعلم عبد الحميـد الفراهـي (1280-1349هـ) في النصف الأول من القرن الثالث الهجري في كتابه «التكميل في أصول التأويل»، حيث أفرده «لتمهيد أصول راسخة لتأويل القرآن إلى صحيح معناه، وهو علم مستقل عظيم المحل في التفسير، فإنه يدلك على المعنى المراد من كتاب الله، ومع ذلك هو فن عـام؛ فإن قواعد التأويل تجري في كل كلام،»[77] غير أن هذه الأصول «لم يحتج إلى تأسيس هذا الفن بالكلية؛ فإنك تجد طرفاً منه في أصول الفقه، ولكنه غير تمام،»[78] وعلى هذا الأساس يلقي الفراهي على عاتقة مسؤولية «تكميل هذا الفن [الذي أسس الأصوليون طرفاً منه]، حتى يكون هو المعتمد في فهم كتاب الله وكل كلام حكيم،»[79] ومن هنا جاء اسم كتابه.

في الواقع لم يكتف الفراهي بتأسيس قواعد لتأويل القرآن مشتقة من أصول الفقه،

---

75 الزركشي، بدر الدين أبو عبد الله محمد. **البرهان**، ج1، ص108.

76 المرجع نفسه والصفحة نفسها.

77 الفراهي، عبد الحميد. **التكميل** في **أصول التأويل**، سراي مير، أعظم كره، الهند: الدائرة الحميدية ومكتبتـها، ط1، 1388هـ، ص1.

78 المرجع نفسه والصفحة نفسها.

79 المرجع نفسه والصفحة نفسها.

بل إنه طبقها في تفسيره «نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان،»[80] فقد اعتبر كتابه مقدمة لهذا التفسير[81]. ونلاحظ اعتماده على قواعد الأصوليين في كتابه «مفردات القرآن»[82] وكتابه النفيس «دلائل النظام»[83].

والمحاولة الثانية نجدها في دراسة خالد عبد الرحمن العك: «أصول التفسير وقواعده»[84]، منطلقاً من أنه «على التحقيق فإن كل العلوم بكثرتها وبتعدد أقسامها هي وسيلة لهذا العلم»[85]، وقد استند إلى أصول الفقه الذي «لم يكونوا يعدونه من مادة التفسير، ولكنهم يذكرون أحكام الأوامر والنواهي والعموم، وهي من أصول الفقه، فيحصل أن بعضه يكون مادة للتفسير»[86]، معتمداً في ذلك على ما كتبه الطاهر ابن عاشور في مقدمة تفسيره «التحرير والتنوير»[87].

---

80 وهو تفسيره الكبير الذي صدرت منه الأجزاء الآتية: تفسير سورة الفاتحة والبسملة. نشر مع فاتحة نظام القرآن سنة 1357هـ. وتفسير سورة الذاريات، مطبعة معارف بأعظم جره، دون تاريخ. وتفسير سورة التحريم، مطبعة فيض عام، عليجره، سنة 1326هـ. وتفسير سورة القيامة، الطبعة الثانية، الدائرة الحميدية، سنة 1403هـ. وتفسير سورة المرسلات، مطبعة معارف، دون تاريخ. وتفسير سورة عبس، مطبعة معارف، دون تاريخ. وتفسير سورة الشمس، مطبعة فيض عام، سنة 1326هـ. وتفسير سورة التين، مطبعة معارف، دون تاريخ. وتفسير سورة العصر، مطبعة فيض عام، سنة 1326هـ. وتفسير سورة الفيل، مطبعة معارف، سنة 1354هـ. وتفسير سورة الكوثر، مطبعة معارف، دون تاريخ. تفسير سورة الكافرون، مطبعة فيض عام، سنة 1326هـ. تفسير سورة اللهب، مطبعة معارف، دون تاريخ.

81 **التكميل**، مرجع سابق، ص1.

82 طبع الدائرة الحميدية ومكتبتها، الهند، ط1، 1358هـ.

83 طبع الدائرة الحميدية ومكتبتها، الهند، ط1، 1388هـ، ويمكن ملاحظة ذلك من فهرس الكتاب.

84 ظهرت الطبعة الأولى منه 1968م، والطبعة الثانية 1986م.

85 العك، **أصول**، مرجع سابق، ص12.

86 المرجع نفسه، ص45.

87 ابن عاشور، الطاهر. **التحرير والتنوير**، بيروت: مؤسسة التاريخ، ط1، 2000م، ج1، ص33. ولم يغفل المؤلف الإشارة إليه، فما كتبه العك عن هذا الموضوع في مقدمته هو نص مقتطع كاملاً من ابن عاشور، وبقيته: «وذلك من وجهين، إحداهما: أن علم الأصول قد أودعت فيه مسائل كثيرة هي من طريق استعمال كلام العرب وفهم مواد اللغة، وقد أهمل التنبيه عليها علماء العربية، مثل مسائل الفحوى ومفهوم المخالفة، وقد عد الغزالي علم الأصول من جملة العلوم التي تتعلق بالقرآن وبأحكامه، فلا جرم أن يكون [علم الأصول] مادة التفسير. والجهة الثانية: أن علم الأصول يضبط قواعد الاستنباط ويفصح عنها؛ فهو آلة المفسر في استنباط

وقد حاول فعلياً التقعيد لأصول التفسير بالاعتماد على أصول الفقـه، فجـاءت نصف قواعده مستمدة من أهم أبواب الأصول في الدلالة: «اللغات» و«البيـان»[88]، غير أن ما جاءت به القواعد كانت هي القواعد الأصولية ذا ا دون تطوير لهـا بعـد إدماجها في أصول التفسير، ولهذا لم تتغير حتى الأمثلة عن أمثلة الأصوليين، وفي أحـد الأقسام (القسم الخامس) اعتبرت وكأ ا متخصصة بالأحكام الشـرعية، في الوقـت الذي تصلح فيه للعموم. ومع ذلك فالمحاولة هذه تستحق التقدير، إذ تمثل خطوة أخرى تضاف إلى إدماج القواعد الأصولية في أصول التفسير.

ومن المحاولات في هذا المال دراسة «الـدلالات وآثرهـا في تفسـير القـرآن الكريم،»[89] ولكن هذه الدراسة فعلياً لم تفعل أكثر من اقتطاع مبحـث الـدلالات اللغوية الأصولي ونقله إلى «مجالات تطبيقية في تفسير القـرآن الكـريم،»[90] دون أي تطوير أو تعديل، إذ وجد الباحث أنه «غير منتفع ا في علوم القرآن و التفسير بالقدر الكافي»[91]، منطلقاً من الاعتقاد بأن «كثيراً من مفاهيم أصول الفقه صالحة لأن تكون قواعد وفكراً في علوم القرآن، فأصول الفقه وعلوم القرآن يخرجـان مـن مشـكلة واحدة،»[92] ولكن ما قام به عملياً ليس سوى تكرار ما كتبه الأصوليون حرفياً حـتى بأمثلتهم ذا ا، مما يعني أنه لم يقدم دراسة تطبيقية فعلاً، ولا قدم أي تطـوير أو نقـد للقواعد الأصولية ولا لكيفية استثمارها في النص القرآني.

في سياق هذه المحاولات أيضاً جاءت دراسة بعنوان «التفسير بالرأي: قواعـده و

المعاني الشرعية من آيا ا».

[88] استعان ـذين البابين في تأليف قواعد لثلاثة أقسام من أصل ستة هي كل الكتاب، هي: «القسم الثالث: قواعد التفسير في بيان دلالات النظم»، و«القسم الرابع: قواعد التفسير في حالات وضوح الألفاظ القرآنية وإ امها، ودلالا ا على الأحكام»، «القسم الخامس: في قواعد في حالات شمول الألفاظ القرآنيـة في دلالتـها علـى الأحكام وعدم شمولها».

[89] أبو عاصي، محمد. **الدلالات وآثرها** في **تفسير القرآن الكريم**، القاهرة: د.ن، 1997م.

[90] المرجع نفسه، ص8.

[91] المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[92] المرجع نفسه، ص9.

ضوابطه و أعلامه،»[93] وهي لا تختلف كثيراً عن المحاولة السابقة في اقتصارها على مبحث الدلالات الأصولي، سوى في أنه اعتبرها قواعد للتفسير بالرأي.

كما نجد في هذه المحاولات أيضاً دراسة بعنوان: «أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: دراسة مقارنة بين أصول التفسير وأصول الفقه»[94]، وهي لا تقصد بالمقارنةِ المقارنةَ بين العِلمين، بل الاقتراب واستثمار ماد ما لتفسير القرآن. وتركز الدراسة على أن «البحث الدلالي الأصولي -[ويطلق عليه المؤلف اسم «علم الدلالة»]- يتيح للعالم أن يصل إلى فهم كتاب الله عز وجل،»[95] معتبراً أنه «ليس من المرضي بعد ذلك أن يقبل أي تفسير للنص لا يمر بهذا الغربال الدقيق؛»[96] فالصلة بين علم الأصول وأصول التفسير ليست بعيدة أو ضعيفة[97]، مما يجعل بحث البيان الأصولي يتوقف عليه فهم كتاب الله عز وجل.[98] وانطلاقاً من ذلك وجد الباحث ضرورة لربط «علم أصول الفقه بعلم أصول التفسير» من خلال أحد مباحثه الرئيسية وهو علم «علم أسباب النزول»[99]، والدراسة تسعى إلى تطوير العدة الأصولية واستثمارها في علم أصول التفسير؛ إذ يقدم منهجية لاستخدام البحث الدلالي تقوم على«الإحصاء والاختبار» المعروف بعملية «السبر» في مباحث القياس الأصولي.[100] فالدراسة إذاً تستثمر عدداً من البحوث الأصولية في مبحث واحد لمده على مستوى النص القرآني الكريم كله، وفي أهم القضايا خطورةً: تاريخية النصوص القرآنية، وعبر دراسة أثر

---

[93] زغلول، محمد حمد، **التفسير بالرأي: قواعده و ضوابطه و أعلامه**، دمشق: مكتبة الفارابي، ط1، 1999م (في الأصل رسالة ماجستير).

[94] الرشيد، عماد الدين. **أسباب النزول وأثرها** في **بيان النصوص: دراسة مقارنة** بين **أصول التفسير وأصول الفقه**، دمشق: دار الشهاب، دمشق، ط1، 1999م، وهي في الأصل أطروحة دكتوراه في جامعة دمشق، قدمت عام 1998م.

[95] المرجع نفسه، ص3.

[96] المرجع نفسه، ص4.

[97] المرجع نفسه، ص5.

[98] المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[99] المرجع نفسه، ص7.

[100] المرجع نفسه، ص3.

أسباب النـزول في البيان. لكن لا يبدو أن الدراسة استطاعت تحقيق تطوير ملمـوس لقواعد الأصول في دراسة القرآن، فكانت نزعتها تقليدية بعض الشيء.

لقد تداخلت في تركيب علم الأصول علوم عديدة، تضايفت «لتكـون رؤيـة شمولية صار البحث الدلالي نتاجاً لها،»[101] وبناءً على ذلك فقد تناولوا «ظواهر لغوية على مستوى التركيب الجملي وعلى مستوى جداول الاختيار كالترادف والمشـترك اللفظي والتضاد والغموض والدلالة حول المفاهيم؛ كالخاص والعام، كما كانت هناك أشياء أخرى صوتية وصرفية ونحوية وسيميولوجية إشارية غطّت معالجتهم لها حقـولاً من البحث تسعى الدلالية الحديثة اليوم إلى تغطيتها.»[102] وقد درس علـم الأصـول فضلاً عن ذلك دلالة الخطاب تفسيراً للنص أو تأويلاً له، ودرس بحوثاً يشترك فيها مع العلوم الدينية الأخرى، وإن كان من زاويته الخاصة. هذا كلّه بالإضافة إلى أن علـم أصول الفقه درس بحوثاً لم يتناولها علم غيره؛ ذلك أن الدلالة في مؤلفات الأصـوليين تدرك مستوىً عجيباً من الإحاطة والشمول، وقدرةً فائقةً على الإشراف مـن علـى الدلالة إشراف المسيطر على المادة، الواعي بتفصيلا ا وهياكلها، المنظّر لهـا تـنظيراً واعياً، كل هذا يبرر لنا اعتماد منظور «علم الأصول» ومباحثه منطلقاً لدراسة القرآن وتطوير أدوات ومناهج البحث فيه.

خاتمة:

استهدفت هذه الدراسة الموجزة الكشف عن الفراغ في تقعيـد علـم أصـول التفسير، عبر دراسة تاريخ التقعيد، وحاولت تفهم المبررات التاريخيـة الـتي أدت إلى حصول هذا الفراغ، وتأسيساً على منظور التلقي[103] (استقبال الدلالة) الذي تفتـرض

---

101 منذر عياشي، **اللسانيات والدلالة: الكلمة**، حلب: مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1996م.

102 الجطلاوي، مرجع سابق، ص387.

103 بالطبع «**التلقي**» هنا ليس المقصود به **نظرية التلقي** (Reception Theory) التأولية (الهرمنيوتيكية) الألمانية، بل المقصود فقط زاوية النظر من موقع القارئ بعد ظهور النص وليس قبله. للمراجعة حول هذه النظرية انظر:

الدراسة أنه يحكم العملية التفسيرية، وجد الباحث أن علم أصول الفقه باعتباره العلم العربي الوحيد القائم على تلقي الدلالة اللغوية وتأويلها، فهو بالتالي أكثر العلوم أهليةً ليكون أساساً لتكوين علم أصول التفسير، وذلك على الرغم من تحفظ بعض المعنيين بالدراسات القرآنية من استثمار علم الأصول -ذي الـ عة الفقهية- على الـال القرآني الرحب. ويدرك الباحث أيضاً أن تحرير الأصول من الدائرة الفقهية وتوسيع أفقه ليشمل كل موضوعات القرآن وأشكال خطابه أمر ممكن، وإن كان ذلك لا يعني أن بنية أصول الفقه نفسها خالصة من الإشكالات وبعيدة عن النقد، إلا أن كل ذلك لا يعني إهدار الثروة اللسانية الثاوية في علم الأصول والتي لا يقدرها حق قدرها اليوم إلا من عرف الدراسات اللسانية الحديثة (Linguistics)، كما أن استثمارها في تقعيد أصول التفسير جزء من البناء على إنجازات التراث العلمية.

وقد استعرضت الدراسة منظور أصول الفقه مقارناً بمنظور علم النحو، لتصل عبر هذه المقارنة إلى تأكيد أهمية أصول الفقه بالنسبة لتأسيس أصول التفسير، وتتبعت الدراسة -تأسيساً على ذلك- تلك الدراسات التي حاولت اعتماد أصول الفقه أساساً لعلم التفسير، وتبين أ ا عموماً لم تستثمر عِلْم أصول الفقه على نحو يوسع أفقه، ليكون بإمكانه شمول النص القرآني، بل تعاملت مع قواعده بوصفها مسلمات، وإن كنا نستثني أحداً فنحن نستثني المعلم عبد الحميد الفراهي الذي حاول تطوير قواعد أصولية، بل الإضافة عليها لتكون قواعد للتأويل.

وقد أماطت الدراسة اللثام الفراغ التقعيدي في أصول التفسير ولم تنظر إلى أصول الفقه على أنه كاف (ولو مع التطوير والتحوير) وحده لتأسيس هذا العلم، بل إن الدراسة حاولت فقط التوجيه إلى نقطة يمكن ا إحداث تراكم في عملية التقعيد هذه، ويؤمن الباحث بضرورة استثمار كل مباحث التأويل والدلالة في الدراسات العربية الحديثة وعلومها التقليدية، كما يؤمن بشكل خاص بأهمية الدرس اللساني الغربي الحديث ومناهج النقد الأدبي واستراتيجيات القراءة المتأثرة به في تطوير البحث الدلالي

- هولب، روبرت. **نظرية التلقي**، ترجمة: عز الدين إسماعيل، جدة: النادي الثقافي الأدبي، ط1، 1994م.

التفسيري، ولكن مع ملاحظة دائمة لخصائص النص القرآني بوصفه نصـاً ذا وظيفـة دينية وتنـزيل إلهي؛ إذ بدون هذه الملاحظة قد ندخل في متاهات لا تحمد عقباها.

ولا شك أن جهوداً جديدة بدأت تبذل لإتمام -إن لم نقل إنشاء- علـم أصـول التفسير، وإذا كنا أشرنا إلى أصول الفقه، فإنه ليس الجانب الوحيد الذي جرت المحاولات الجديدة عبره لتطوير أصول التفسير، فهناك الآن ما يشبه الثورة البحثية في مناهج التفسير، وقد شهدنا مناهج عديدة في التفسير الموضوعي تستحق كل الاهتمام والتقدير،[104] وكثير منها يعد خطوات حقيقية في أصول التفسير، غير أن مناهج التفسير ذاتها تنبني على قاعدة أكبر في أصول التفسير، نرى أنها المادة الأصولية في الأساس، وإن كانت ذاتها تحتـاج إلى التطوير والتعديل، ولو أننا استطعنا أن نستثمر معها -وبشكل علمي- الدرس اللسـاني الحديث فسوف نتقدم خطوات كبيرة بكل تأكيد.

ملخص البحث

(لن يكون في نص البحث وإنما سيكون في موقع المجلة على الانترنت)

تأخر التفكير في **تأسيس علم أصول الفقه، وذلك بالرغم من أن فهم القـرآن الكريم هو كان أهم ما واجه المسلمين بعد وفاة النبي صلّى الله عليه وسلّم، الذي** لم **يخلف إرثاً** تفسيرياً **مباشراً للقرآن، وبالرغم من أن علم التفسير كان أول العلـوم وجوداً إلا أنه كان آخر العلوم** في **التأسيس النظري والتقعيد له، و السؤال التاريخي كبير عن سبب تأخر التفكير** في **أصول التفسير** حتى **القرن الخامس، والمثير حقاً أن**

[104] انظر هذه المناهج في:

- رشواني، سامر. **منهجية التفسير الموضوعي** في **القرآن الكريم**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، 2003م،

- مرزوق، عبد الرحيم. **تفسير أبي الحسن الحرالي المراكشي**... مرجع سابق.

هذا العلم لم **يلق عناية واهتماماً حقيقياً** حتى **وقت متأخر (**حتى **منتصف القرن العشرين تقريباً)!**

إن تحديد **علم أصول التفسير** بوصفه **فواعد كلية تدرس القرآن من موقع التلقي ليجعل منظور علم أصول الفقه أكثر** المنظورات **العلمية أهليةً ليكون أساساً له، ولقد جرت محاولات قليلة - بعضها غاية** في **الأهمية - لاستثمار علم أصول الفقه** في **تشكيل أصول التفسير، لكنها ما تزال** في **بدايتها، ويرى الباحث أن** في **ما يتيحه الدرس اللساني الحديث، فضلاً عن التطورات الأخيرة** في **مناهج التفسير الموضوعي ما يفسح المجال لحدوث نقلة نوعية** في **تقعيد التفسير، وتطوير أصوله.**

منهجية التعامل مع البعدين
الزماني والمكاني في السنة عند المحدثين

محمد أبو الليث الخيرآبادي*

تمهيـــد:

لقد برز في العقود المتأخرة اتجاه لدى الباحثين المسلمين في مجال فهم السنة، والتعامل معها تعاملاً سليماً، يدعو إلى مراجعةٍ انتقائيةٍ لما حوته دواوين السنة من الأحاديث والآثار، وقراءةٍ تحليليةٍ لتفاعلها مع العصر ومعطياته، والمجتمع ومقتضياته، والفرد وقدراته، ومن ثم محاولة وضع المنهجية للتعامل مع السنة في إطار أبعادها المختلفة، مستوحياً من تعامل النبي ﷺ معها، مما يتيح للسنة مناخاً طبيعياً تتوحد به الأمة، وتتقلص الخلافات، ومناخاً حركياً يضمن لها الخلود والبقاء واستمرارية العطاء، وحصناً منيعاً تتبدد عليه الشكوك والشبهات التي حيكت أو تحاك حولها.

وبحثاً عن الحق والحقيقة جاءت هذه الدراسة التي اختارت واحداً من تلك الأبعاد المختلفة للسنة، وهو "البعد الزماني والمكاني" الذي يعد أحد العوامل المساعدة على فهم السنة، والوصول إلى مرادها على وجه التقريب، والتعامل معها على نحوٍ معقولٍ ومقبولٍ، لا سيما أننا وجدنا في القرآن والسنة بعض المواقف الواضحة لتقدير الظروف والحالات، الأمر الذي أكد على أن للظروف سلطاناً وتحكماً في نـزول الوحي

* أستاذ الحديث المشارك بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

حسبها، وتأثيراً لا يسع أحداً إنكاره، وكذلك لا تخلو مواقف الصحابة والتابعين والأئمة ا تهدين من التعامل مع السنة حسب الظروف والملابسات، حتى ولو أدى م ذلك إلى استحداث حكمٍ جديدٍ في القضية المَعنية، مخالفٍ للنص في الظاهر، وليس بمخالفٍ في الحقيقة، وذلك لفتح ا ال لعملية البحث عن منهجيتهم للتعامل مع السنة وفق الظروف، وتقريب الموضوع إلى الأذهان أكثر.

وهذه الدراسة هي محاولة لوضع ضوابطَ للتعامل مع البعد الزماني والمكاني في السنة، تم استنباطها من خلال الوقائع والحوادث التي تعامل فيها النبي ﷺ مع ذينك البعدين، فأصدر حكماً، أو غير حكما، قدم حكماً أو أخر. والقَصد هو وضع النتائج التي توصلت إليها الدراسة بين يدي القراء، بغية بلورة الموضوع وتنقيحه أكثر، ثم إضافته إلى علوم دراية متن الحديث: علم مختلف الحديث ومشكله، وعلم غريب الحديث، وعلم أسباب ورود الحديث، وعلم ناسخ الحديث ومنسوخه، علماً خامساً "علم البعد الزماني والمكاني في السنة".

أولاً: مفهوم البعد الزماني والبعد المكاني ومجالا ما

البُعْد في اللغة ضد القُرْب[1]. وهو غير مراد هنا. ومن معانيه في اللغة: امتداد موهوم للشيء غير محسوسٍ كالبعد الثقافي، والبعد العلمي، والبعد الحضاري[2]. ومنه: البعد الزماني، والبعد المكاني. والزماني في اللغة نسبة إلى الزمان. قال ابن منظور: والزمان والزمن اسم لقليل الوقت وكثيره، ونقل عن "المحكم": الزمن والزمان العصر. والجمع أزمن وأزمان وأزمنة. ونقل عن أبي الهيثم: والزمان يكون شهرين إلى ستة أشهر. والزمن يقع على الفصل من فصول السنة، وعلى مدة ولاية الرجل وما أشبهه. والزمان يقع على جميع الدهر وبعضه[3]. أما المكاني في اللغة نسبة إلى المكان. والمكان

[1] مجموعة من العلماء. **المعجم الوسيط**، القاهرة: مجمع اللغة العربية، ط2، 1972م، ج1، ص63.

[2] جماعة من كبار اللغويين العرب. **المعجم العربي الأساسي**، بيروت: لاروس، 1989م، ص165.

[3] الأفريقي، محمد بن منظور بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط1، د. ت، ج13، ص199.

الموضع. والجمع أمكنة. وجمع الجمع أماكن[4]. وقال الراغب: هو الموضع الحاوي للشيء.[5]

والمراد من البعد الزماني في السنة هو ظروف الناس وحالا م التي تعامل معها النبي ﷺ من خلال زمن النبوة الذي استغرق 23 سنة. والمراد من البعد المكاني في السنة هو ظروف الجزيرة العربية وحالا ا من بيئتها ومناخها وأعرافها وعادا ا وتقاليدها ومشاغلها واهتماما ا، والتي تعامل معها النبي ﷺ خلال ذلك الزمن.[6]

والحقيقة أن البعدين الزماني والمكاني متصل بعضهما ببعض، لا ينفصل أحدهما عن الآخر؛ لأن الظروف والحالات التي تعامل معها النبي ﷺ خلال زمن نبوته هي للعرب الذين كانوا من سكان الجزيرة العربية. فاجتمع الزمان وهو 23 سنة للنبوة، مع المكان وهو الجزيرة العربية وما لها وعليها.

وقبل أن ندخل في موضوع منهجية التعامل مع البعدين، أود أن أعين أولاً ا الات التي لا دخل فيها للبعدين تأسيساً أو تغييراً، وا الات التي لهما دخل فيها. فمن خلال الأحاديث والآثار التي تم جمعها[7] للبحث عن تأثير البعد الزماني والمكاني، تحددت لنا تلك ا الات على النحو التالي:

---

4 المصدر السابق. ج13، ص 414.

5 الأصفهاني، أبو القاسم حسين بن محمد بن المفضل الراغب. **المفردات** في **غريب القرآن**، تحقيق محمد سيد كـيلاني بيروت: دار المعرفة،د.ت. مادة "مكن". ص471.

6 بو هرواة، سعيد. **البعد الزماني والمكاني وأثرهما** في **النص الشرعي- الإطـار المعـرفي والمعيـار**، أطروحـة ماجستير، الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، قسم دراسات القرآن والسنة، سنة 1998م.

7 انظر البحوث الآتية:

- الخيرآبادي، محمد أبو الليث. البعد الزماني والمكاني وأثرهما في فهم السنة، **مجلة البعث الإسـلامي** (الهنـد) عدد: 9 و10، 1998م.

- الهرش، عبلة جواد عبد الرحيم. **أبعاد الزمان والمكان** في **السنة النبوية من واقع السنة**، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، قسم دراسات القرآن والسنة سنة 1999م.

- أبو سنينة، عصام محمد. **تغير الأحكام الفقهية بتغير الزمان والمكان – معايير وضوابط**، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، قسم الفقه وأصوله، سنة 1999م.

ثمة مجالات لم يتناولها البعدان الزماني والمكاني في السنة: منها مجال العقائد فإ ا ثابتة إلى الأبد، ولا تتغير أحكامها إلا في حالة واحدة، وهي حالة الاضطرار؛ ومنها العبادات: وبخاصة الأصول منها مثل الطهارة الواجبة، والفرائض من الصلاة والصوم والحج والزكاة، فهي لا يتغير حكمها وعددها وطريقة أدائها، إلا طريقة أداء بعضها فهي تتغير بالأعذار. ومنها أيضاً المبادئ العامة للأنظمة الإسلامية في المعاملات والحكم والقضاء وغيرها، مثل مبدأ الشورى، وحل البيع والشراء والشركة والإيجار والإعارة والعدل والمساواة في الحقوق وغيرها، وحرمة الربا والرشوة والسرقة والنهب والظلم، وحل النكاح والطلاق والعدة، وحرمة العلاقات الجنسية خارج النكاح مثل الزنا واللواط والسحاق. ومبدأ الحدود والقصاص، وغيرها كثير.

ومن هذه ا الات كذلك الأخلاق والقيم، مثل جمال الصدق والأمانة والعفة والشجاعة والحلم والكرم وغيرها من الأخلاق الممدوحة، ومثل قبح الكذب والخيانة والدناءة والجبن والبخل وغيرها من الأخلاق المذمومة؛ فهذه لا يتغير جمالها أو قبحها تأثراً بالزمان والمكان، إلا الحالات التي أبيح فيها الكذب للمصلحة، وهذه الحالات معروفة متعينة لا يقاس عليها. وأخيراً السنن الإلهية؛ فقد قال تعالى: ﴿ولَن تجِد لِسنةِ اللهِ تبْدِيلاً﴾ (الأحزاب: 62 والفتح: 23). وقال: ﴿ولاَ تجِد لِسنتِنا تحْوِيلاً﴾ (الإسراء: 77). وقال: ﴿فَلَن تجِد لِسنتِ اللهِ تبْدِيلاً ولَن تجِد لِسنتِ اللهِ تحْوِيلاً﴾ (فاطر:43) فطلوع الشمس من المشرق وغرو ا في المغرب، وخلق الإنسان والحيوان من تلقيح نطفة الذكر ببويضة الأنثى، ونـزول المطر، وتناوب المواسم الصيف والشتاء، والربيع والخريف، وغيرها من السنن الإلهية التي لا تأثير للزمان والمكان فيها. فلا تتغير، ولا تتبدل إلا إذا شاء الله بقدرته وإرادته.

فعدم تناول البعدين هذه ا الات للتأثير فيها يدل على أن قضايا تلك ا الات من الثوابت التي لا تتغير، ولا تأثير للبعد الزماني والمكاني فيها أيما تأثير، إلا في حالات

- بو هراوة، سعيد. **البعد الزماني والمكاني وأثرهما في النص الشرعي – الإطار المعـرفي والمعيـار**، رسـالة ماجستير، الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، قسم دراسات القرآن والسنة، سنة 1998م.

الاضطرار، لأن في ثبات تلك الأمور حمايةً للمجتمع الإسلامي من الا يار والذوبان، وعملاً على استقرار التشريع وبنائه على دعائم مكينة راسخة لا تعصف ا الأهواء وتقلبات ا تمع، وهذه الثوابت قد اعتبر ا الشريعة الإسلامية صالحة مصلحة لكل زمان ومكان، ولكل بيئة ومجتمع.

أما ا الات التي تناولها البعدان الزماني والمكاني في السنة فإن منها ما كان من السنة تفريعاً على العبادات الأصول، أو تطبيقاً للمبادئ السابقة. كما سيأتي لها من الأمثلة في الآتي؛ ومنها ما كان من أحكام النبي ﷺ باعتباره حاكماً وإماماً، وما جاء منها مبنياً على السياسة الشرعية: مثل تعيين القضاة وأمراء الأمصار وقادة الجند، واختيار السفراء، وتنظيم الجيوش، ووضع الخطط الحربية، وتوزيع الإقطاعات في القرى والمدن، وتفريق أموال بيت المال على المصالح، وإبرام المعاهدات، والتعازير، وطرق تنفيذ الحدود والتعازير، وتحديد الوقت لإجرائها وغيرها.

ومن هذه ا الات أيضاً ما كان منها على سبيل التجارب البشرية أو الأعراف والعادات. مثل البعض من أحاديث الطب وغيرها من أمور الدنيا. وأخيراً فإن من تلك ا الات الأفعال الجبلية للنبي ﷺ والعادية والإرشادية، مثل الأكل والشرب والمشي والنوم وهيئتها ووسائلها، وغيرها.

هذه الأمور من المتغيرات التي تتمثل مرونة الشريعة الإسلامية فيها، والتي تركت أحكامها لاجتهادات الفقهاء واستنباطا م تبعاً للظروف والأحوال، وعوائد الناس وأعرافهم، مع مراعاة القواعد العامة للشريعة التي تنفي الحرج والمشقة، وتبني الأحكام على اليسر والسعة، وقد أوجبت الشريعة في هذا القسم مراعاة مصالح الناس واحتياجا م.

والأحكام التي تخلفت -مع مرور الزمن وتغير الأحوال والأعراف- عن تحقيق هذه المصلحة لم تعدْ صالحةً للتطبيق في ظل الظروف والأوضاع الجديدة، والحكم -كما هو معلوم- يدور مع علته وجوداً وعدماً، ولهذا رأينا كثيراً من الفقهاء المتأخرين من المذاهب الفقهية يفتون بغير ما أفتى به أئمة مذاهبهم، وقد صرح هؤلاء المتأخرون

بأن سبب اختلاف فتواهم عمن سبقهم هو "اختلاف عصر وزمان، وليس اختلاف حجة وبرهان."[8]

ثانياً: ضوابط لتأثير البعدين الزماني والمكاني في السنة

لا شك في أن ضوابط الشيء هي الصمام الواقي عن إطغاء جانبٍ له على جانب، أو إهمال جانب منه دون آخر. والناس في التعامل مع السنة النبوية على جانبي التفريط والإفراط، فمنهم من يظن أن السنة ما هي إلا تنـزيل القرآن على أرض الواقع، أو تطبيقه في ضوء ظروف ذلك الوقت، وانتهى ذلك الواقع، وانقضت تلك الظروف، فانتهت فعالية السنة، ولم تعدْ حجةً قائمةً الآن. ومنهم من يقول: السنة ليست تابعة للواقع، ولا هي خاضعة للظروف، وإنما هي بجميع جزئيا ا ووقائعها دائمة أبدية خالدة.

والأمر ليس هذا، ولا ذاك، فإن هناك سنناً ثابتة خالدة أبدية، وسنناً تابعة للظروف والحالات، فتحاشياً هذا الإفراط وذلك التفريط في هذه القضية يجب أن يبحث لها عن صمام يقي الأمة من التلاعب الشهوي ا، أو التقديس الجامد لها، متمثلاً في قواعد وضوابط لمراعاة البعد الزماني والمكاني في السنة، وها نحن قد حاولنا ذلك، وأتينا ذه الضوابط إيماناً منا "بأن التصرفات النبوية متنوعة، وأ ا ليست على نسق واحد، ولا في مرتبة واحدة من حيث جهة صدورها عن النبي ﷺ، ومن حيث حكمها الشرعي"[9]، متوصلاً إليها من خلال الأمثلة الكثيرة من واقع السنة وتفاعلات المحدثين من الصحابة وغيرهم من علماء الأمة الإسلامية معها، وتنـزيلهم إياها على أرض الواقع.

---

[8] ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **الرسائل**، لاهور: سهيل إكيدمي، 1976، ج2، ص123-124.

[9] العثماني، سعد الدين. "تصرفات الرسول ﷺ بالإمامة" مقال منشور في مجلة **إسلامية المعرفة**، العدد24، ص13.

1- الضرورات تبيح المحظورات:

الضرورة هي "أن تطرأ على الإنسان حالةٌ من الخطر أو المشقة الشديدة، بحيث يخاف حدوث ضرر أو أذى بالنفس، أو بالعضو، أو بالعرض، أو بالمال، أو توابعها، ويتعين أو يباح حينئذ ارتكاب الحرام، أو ترك الواجب، أو تأخيره عن وقته، دفعاً للضرر عنه في غالب ظنه، ضمن قيود الشرع."[10]

ومبدأ الضرورة الشرعية ثابت من القرآن، قال الله تعالى: ﴿فَمنِ اضْطُر غيْر باغٍ ولاَ عادٍ فَلاَ إِثْم علَيهِ﴾ (البقرة: 173). والقاعدة الفقهية تقول: "الضرورات تبيح المحظورات"، إلا أن "ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها."[11]

وأما السنة فقد وجدنا أن الرسول ﷺ حكم بهذه القاعدة، فأباح ما كان حراماً، أو استثنى من القاعدة ما استثنى، أو خصص من العام ما خصص، أو قيد من المطلق ما قيد، ورخص ما رخص، وتلك الوقائع ليست كلها على مستوى واحد من الضرورة، فبعضها من قبيل الضرورات، وبعضها من قبيل الحاجيات، والبعض الآخر من قبيل التحسينيات، كما نرى في الأمثلة التالية:

1- منه جواز النطق بكلمات الكفر عند الإكراه عملاً بقوله تعالى: ﴿من كَفَر بِاللَّهِ مِن بعْدِ إيمانِهِ إِلا منْ أُكْرِه وقَلْبه مطْمئِن بِالإِيمانِ﴾ (النحل: 106). وأكده النبي ﷺ فيما روى ابن جرير عن شيخه ابن عبد الأعلى، حدثنا محمد بن ثور، عن معمر، عن عبد الكريم الجزري، عن أبي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر قال: "أخذ المشركون عمار بن ياسر، حتى قاربهم في بعض ما أرادوا، فشكا في ذلك إلى النبي ﷺ، فقال النبي ﷺ: "كيف تجد قلبك"؟ قال: مطمئنا بالإيمان. قال النبي ﷺ: "إن عادوا فعد."[12]

---

[10] الزحيلي، وهبة. **نظرية الضرورة الشرعية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1399هـ/1979م، ص 67-68.

[11] ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **نـزهة النواظر على الأشباه والنظائر**، دمشق: دار الفكر، ص94 و59.

[12] أخرجه الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن خالد أبو جعفر، في تفسيره **جامع البيان عن تأويل آي القـرآن**، بيروت: دار الفكر، 1405هـ، ج14، ص182. وتنظر درجته في الحديث التالي.

ورواه الحاكم بأوضح من ذلك من طريق عبيد الله بن عمرو الرقي، عن عبد الكريم، عن أبي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر، عن أبيه قال: "أخذ المشركون عمار بن ياسر، فلم يتركوه حتى سب النبي ﷺ وذكر آلهتهم بخير ثم تركوه، فلما أتى رسول الله ﷺ قال: ما وراءك؟ قال: شر يا رسول الله! ما تركت حتى نلت منك وذكرت آلهتهم بخير. قال: كيف تجد قلبك؟ قال: مطمئن بالإيمان. قال: "إن عادوا فعد."[13]

النطق بالكفر، أو سب النبي ﷺ، أو ذكر آلهة المشركين بخير، كلها من قضايا العقائد، لا يجوز في الحالات العادية، ولكن يجوز تحت ضغط الظروف القاسية مثل الإكراه بالقتل أو نحوه كما قال الله تعالى، وأكده النبي ﷺ بقوله: "فإن عادوا فعد"، وليس ذلك إلا لأن حياة الإنسان لها قيمة يجب الحفاظ عليها، فمن أراد أن ينقذ حياته به جاز له ذلك، ومن أراد العمل بالعزيمة فله أجره.

2- تطهير المساجد من النجاسة من العبادات الواجبة، ولكن جاء إعرابي، وبال في المسجد النبوي الشريف، وترك الرسول المربي ﷺ تأديبه. عن أنس بن مالك قال: بينما نحن في المسجد مع رسول الله ﷺ إذ جاء أعرابي، فقام يبول في المسجد، فقال أصحاب رسول الله ﷺ: مه مه. قال: قال رسول الله ﷺ: "لا تزرموه دعوه". فتركوه حتى بال، ثم إن رسول الله ﷺ دعاه فقال له: "إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول ولا القذر، إنما هي لذكر الله عز وجل والصلاة وقراءة القرآن، أو كما قال رسول الله ﷺ[14]. لم يكن ذلك إلا تقديراً لظروف بداوته وغلاظة طبعه، وجهله وحداثة عهده

---

[13] أخرجه الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله في **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1990، ج2، 389 رقم3362 وصححه على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي. قلت: هو حسن.

[14] أخرجه البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **الصحيح**، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير واليمامة، ط3، 1407هـ/1987م، كتاب الوضوء، باب صب الماء على البول في المسجد، ج1، ص89 رقم 217.

بالإسلام، ولهذا حين هم أصحابه به اهم أن يقطعوا عليه بوله، وقال: "إنما بعثتم ميسرين، ولم تبعثوا معسرين."[15]

3- إباحة الرسول ﷺ لبس الحرير لعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام رضي الله عنهما، لحَكةٍ كانت ما، بعد تحريمه على الرجال كما هو معروف. يقول أنس بن مالك ﷺ: "رخص رسول الله ﷺ للزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف في لبس الحرير لحكة كانت ما". وفي رواية لمسلم: "أن رسول الله ﷺ رخص لعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام في قمص الحرير في السفر من حكة كانت ما أو وجع كان ما". وفي روايةٍ أخرى للبخاري ومسلم: "أن عبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام شكوا إلى رسول الله ﷺ القمل فرخص لهما في قمص الحرير في غزاة لهما"[16].

إذا قارنا بين شدة تحريم الحرير على الرجال وبين شدة العلة، عرفنا أن بينهما فرقاً كبيراً، فالحكة، أو الوجع، أو القمل ليس مما يموت به الإنسان، ومع ذلك أباح النبي ﷺ لهما لبس الحرير الذي ليس علاجاً، وإنما هو يخفف العلة فقط كما قال الطبري.[17] ومع ذلك أبيح لهما ذلك، مما يدل على أن الشارع لا ينظر إلى الكم، وإنما ينظر إلى الوجود، مهما كان قليلا أو صغيراً، تيسيراً للأمة.

وقد تعامل معه العلماء بأن أباحه الطبري في الغزو قياساً عليه، فقال: "دلت الرخصة في لبسه بسبب الحكة أن من قصد بلبسه ما هو أعظم من أذى الحكة كدفع سلاح العدو ونحو ذلك فإنه يجوز". وقال الشافعي وأبو يوسف بالجواز للضرورة.

---

15 أخرجه البخاري في المصدر السابق، ومسلم بن الحجاج النيسابوري، **الصحيح**، تحقيق محمد فؤاد عبد البـاقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، ج1، ص236 رقم 285. .

16 أخرجه البخاري، مصدر سابق: ج3، 1069 رقم 2762 و2763، ومسلم، مصدر سابق، ج3، 1646 رقـم 2076.

17 ذكره ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي في **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ، ج10، ص295.

وقال ابن الماجشون: إنه يستحب في الحرب. وحتى قال المهلب: "لباسه في الحرب لإرهاب العدو، وهو مثل الرخصة في الاختيال في الحرب.[18]

4- وترخيصه ﷺ في السلَم بعد يه عن بيع ما ليس عند الإنسان[19]، وذلك أنه لما قدم المدينة، ووجد أهاليها يسلفون في الثمار السنة والسنتين[20]، قال: "من أسلف في شيء فليسلِف في كيلٍ معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم."[21]

فعلى الرغم من أن بيع السلم صورة من صور "بيع ما ليس عند الإنسان" فقد أباحه لهم رسول الله ﷺ، لما رأى أنه مما عمت به البلوى، وفي ترك الناس ما اعتادوا عليه مشقة وحرج، فرفع عنهم هذا الحرج، وأباحه لهم، ولكن بقيد الكيل المعلوم إذا بيع كيلا، وبالوزن المعلوم إذا بيع وزناً، والمدة المعلومة، حسماً للنـزاع المتوقع عند التسليم. وقد تعامل معه أهل العلم بأن أباحوا السلم في غير المكيل والموزون. قال ابن عبد البر: "وقال أهل المدينة ومالك وأصحابه والأوزاعي والليث والشافعي وأصحابه: السلم في الحيوان جائز بالصفة، وكذلك كل ما يضبط بالصفة في الأغلب."[22]

5- وكذلك ترخيصه ﷺ في العرايا بعد يه عن المزابنة. يقول عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: إن رسول الله ﷺ ى عن المزابنة. والمزابنة: بيع التمر بالثمر كيلاً، وبيع الزبيب بالكرم كيلا."[23] وعلة النهي هو الربا لعدم التساوي. وقال زيد بن ثابت:

---

[18] ابن حجر. مصدر سابق، ج6، ص101.

[19] أخرجه أبو داود، سليمان بن الأشعث، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، **السنن**، بيروت: دار الفكـر، د. ت، كتاب البيوع، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، ج3، ص283 رقم 3503، 3504، والترمـذي، أبـو عيسى محمد بن عيسى، **السنن**، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرين، بيروت: دار إحياء التراث العـربي، د. ت، كتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، 3/ 534 رقم 1232، 1233 وقال: "حسن".

[20] أي يسلفون مالاً في الحال، ليحصلوا على الثمار بعد سنة أو سنتين، وهذا بيع ما ليس عند الإنسان.

[21] أخرجه البخاري. مصدر سابق برقم 2125، ومسلم، مصدر سابق برقم 1604 ولفظـه: "مـن أسـلف في تمر...".

[22] ابن عبدالبر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، **التمهيد**، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، الرباط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ، ج4، ص64.

[23] أخرجه البخاري. مصدر سابق، كتاب البيوع، باب الزبيب بالزبيب والطعام بالطعام، 760/2، رقم 2063.

إن النبي ﷺ رخص في العرايا بخرصها.[24] والعرايا هي كما قال النووي: "أن يخرص الخارص نخلات، فيقول: هذا الرطب الذي عليها إذا يبس تجيء منه ثلاثة أوسق من التمر مثلاً، فيبيعه صاحبه لإنسان بثلاثة أوسق تمر، ويتقابضان في ا لمس، فيسلم المشتري التمر، ويسلم بائع الرطب الرطب بالتخلية.[25]

على الرغم من أن بيع العرايا من المزابنة، فقد أجازه النبي ﷺ تحت ظروف، وهي أن منْ عنده تمر فقط، ولا يمكن له أن يشتري الرطب، فكيف يمكن له أكل الرطب إذا حرم عليه العرية، فأباح له أن يشتري الرطب بالتمر خرصاً حتى يمكن له ولأهله أكل هذه الفاكهة اللذيذة الرطبة. ذكر الإمام الشافعي معلقاً عن زيد بن ثابت أو غيره: أن رجالا محتاجين من الأنصار شكوا إلى النبي ﷺ أن الرطب يأتي، ولا نقد بأيديهم، يتبايعون به رطبا يأكلونه مع الناس، وعندهم فضول من قو م من التمر؟ فرخص لهم أن يتبايعوا العرايا بخرصها من التمر الذي في أيديهم يأكلو ا رطبا."[26]

وهذه الظروف - التي أباح ا الرسول ﷺ العرايا - ليست شديدة بأنه إذا لم يأكل الرطب يموت أو يمرض، أو ما إلى ذلك من الضرورات والحاجيات. أكثر ما فيه أنه لا يأكل الرطب في هذا الموسم، لا غير.

6- ومن ذلك أيضاً ما ورد في تحريم الحرم المكي: عن ابن عباس رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: "حرم الله مكة، فلم تحل لأحد قبلي، ولا لأحد بعدي، أحلت لي ساعة من ار، لا يختلى خلاها، ولا يعضد شجرها، ولا ينفر صيدها، ولا

---

[24] أخرجه البخاري. مصدر سابق، كتاب البيوع، باب بيع الزبيب بالزبيب والطعـام بالطعـام، 2/ 860 رقـم 2064.

[25] النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري، **شرح صحيح مسلم**، بيروت: دار إحياء التراث العـربي، ط2، 1392هـ، ج10، 188-189.

[26] الإمام الشافعي، محمد بن إدريس، **الأم**، بيروت: دار المعرفة، ط2، 1393هـ، ج3، ص54. وانظر: ابن حجـر العسقلاني، أحمد بن علي، **التلخيص** الحبير، تحقيق السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، المدينة المنورة، 1964م، ج3، ص29 رقم 1217.

تلتقط لقطتها إلا لمعرفٍ". فقال العباس ﷺ: إلا الإذخر لصاغتنا وقبورنا. فقال: "إلا الإذخر."[27]

وما ورد في شأن المدينة: عن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ لما حرم المدينة قالوا: يا رسول الله! إنا أصحاب عمل وأصحاب نضح، وإنا لا نستطيع أرضاً غير أرضنا، فرخصْ لنا. فقال: "القائمتان والوسادة والعارضة والمسند، فأما غير ذلك فلا يعضد، ولا يخبط منها شيء"[28]. وعن علي، عن النبي ﷺ قال: "المدينة حرام ما بين عائر إلى ثور." وفي رواية أخرى له: "لا يختلى خلاها، ولا ينفر صيدها... ولا يصلح أن يقطع منها شجرة، إلا أن يعلف رجل بعيره."[29] وعن جابر أن رسول الله ﷺ قال: "لا يخبط، ولا يعضد حمى رسول الله ﷺ، ولكن يهش هشا رفيقا."[30]

فقد استثنى رسول الله ﷺ مما حرم في شأن مكة والمدينة قدر الحاجة التي سألوها؛ وهذا تنبيه منه ﷺ على أن هذه الأشياء تتبع الحاجة إذا وجدت، وأن المنع منها خروج بالشريعة عن وضعها الذي أخرج الناس من الحرج ﴿وما جعلَ علَيْكُمْ فِي الدينِ مِنْ حرجٍ﴾ (الحج: 78). وقال ابن قدامة معللاً: "لأن المدينة يقرب منها شجر وزرع، فلو منعنا من أحشاشها مع الحاجة أفضى إلى الضرر بخلاف مكة."[31]

---

[27] أخرجه البخاري في مصدر سابق، ج1، ص452 رقم 1284، ومسلم في مصدر سابق، ج2، ص986 رقم 1353.

[28] ذكره ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، في **المغني**، بيروت: دار الفكر، ط1، 1405ه، ج3، ص172. والحديث أخرجه البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، في **السنن الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، 1994م، ج5، ص200 رقم 9759 بسنده عن ابن أبي أويس قال: حدثني خارجة بن الحارث، عن أبيه الحارث بن رافع بن مكيث الجهني ثم الربعي، أنه سأل جابر بن عبد الله السلمي صاحب رسول الله ﷺ قال: إن لنا غنما وغلمانا، وهم يخبطون على غنمهم من هذه الثمرة الحبلة؟ - قال خارجة: وهي ثمرة السمرة -قال جابر: لا، ثم لا، لا يخبط، ولا يعضد حمى رسول الله ﷺ، ولكن هشوا هشا". قال جابر: إن كان رسول الله ﷺ أظنه قال: ينهى أن يقطع المسد. قال جابر: والمسد مرود للبكرة. قال ابن أبي أويس: الحمى حول المدينة.

[29] أخرجه أبو داود في مصدر سابق، ج2، ص216 رقم 2034، 2035.

[30] أخرجه أبو داود في مصدر سابق، ج2، ص217 رقم 2039.

[31] ابن قدامة. **المغني**، مصدر سابق، ج3، ص172.

7- وما رواه جابر ﷺ قال: ى رسول الله ﷺ عن الظروف، فقالت الأنصار: إنه لا بد لنا منها. قال: فلا إذاً"[32]. وعبد الله بن عمرو قال: "لما ى رسول الله ﷺ عن النبيذ في الأوعية قالوا: ليس كل الناس يجد، فأرخص لهم في الجر غير المزفت"[33]. وبريدة قال: قال رسول الله: "كنت يتكم عن أشربة ظروف الأدم، فاشربوا في كل وعاء، غير أن لا تشربوا مسكراً."[34]

جعل في حديث جابر وبريدة الرخصة عامة، وفي حديث عبد الله بن عمرو استثني المزفت. قال ابن بطال: "النهي عن الأوعية إنما كان قطعاً للذريعة، فلما قالوا: لا نجد بداً من الانتباذ في الأوعية قال: "انتبذوا، وكل مسكر حرام"، وهكذا الحكم في كل شيء ي عنه بمعنى النظر إلى غيره فإنه يسقط للضرورة كالنهي عن الجلوس في الطرقات، فلما قالوا: لا بد لنا منها قال: "فأعطوا الطريق حقها"[35]. وقال الحازمي: "طريق الجمع أن يقال: لما وقع النهي عاما شكوا إليه الحاجة، فرخص لهم في ظروف الأدم، ثم شكوا إليه أن كلهم لا يجد ذلك، فرخص لهم في الظروف كلها"[36].

وهذه الحاجة التي لأجلها رخص لهم رسول الله ﷺ من قبيل توابع الحاجيات.

8- وما روي عن ابن عمر ﷺ قال: ى النبي ﷺ عن عسب الفحل.[37] وعن جابر ﷺ: " ى رسول الله ﷺ عن بيع ضراب الجمل"[38].

قال النووي: "قد اختلف العلماء في إجارة الفحل وغيره من الدواب للضراب. فقال الشافعي وأبو حنيفة وأبو ثور وآخرون: استئجاره لذلك باطل وحرام، ولا يستحق فيه عوض، ولو أنـزاه المستأجر لا يلزمه المسمى من أجرة، ولا أجرة مثل، ولا

32 أخرجه البخاري في **صحيحه**. مصدر سابق، ج5، ص2123 رقم 5270 - 5171.
33 أخرجه مسلم في **صحيحه**. مصدر سابق، ج3، ص1585 رقم 2000.
34 أخرجه مسلم في **صحيحه**. مصدر سابق، ج3، ص1585 رقم 977.
35 أخرجه البخاري في **صحيحه**. كتاب المظالم، باب أفنية الدور والجلوس فيها، ج2، ص870 رقم 2333.
36 ابن حجر. **فتح الباري**، ج10، ص58.
37 أخرجه البخاري في **صحيحه**. كتاب الإجارة، باب عسب الفحل، ج2، ص797 رقم 2164.
38 أخرجه مسلم في **صحيحه**. كتاب البيوع، باب تحريم بيع ضراب الفحل، ج3، ص1197 رقم 1565.

شيء من الأموال، قالوا: لأنه غرر مجهول وغير مقدور على تسليمه. وقال جماعة من الصحابة والتابعين ومالك وآخرون: يجوز استئجاره لضرب مدة معلومة، أو لضربات معلومة، لأن الحاجة تدعو إليه، وهي منفعة مقصودة، وحملوا النهي على التنْـزيه والحث على مكارم الأخلاق."[39]

وأما ابن حزم فقد شدد على مالك، قال: "وأباح مالك الأجرة على ضراب الفحل كرات مسماة، وما نعلم لهم حجة أصلا، لا من نص، ولا من نظر، ورووا رواية فاسدة موضوعة في أن ربيعة أباح ذلك، وذكره عن عقيل بن أبي طالب أنه كان له تيس يُنْـزيه بالأجرة". ثم قال: "قد أجل الله قدر عقيل في نسبه وعلو قدره عن أن يكون تياساً يأخذ الأجرة على قضيب تيسه."[40]

هذا ما قيل في أجرة الضراب من أقوال: المنع المطلق، أو الجواز المشروط بضربات معلومة، أو بمدة معلومة، ليس حلا لمسألة تلقيح أنثى الحيوان يحصل به المقصود يقيناً، إلا إذا أجزناه جوازاً غير مشروط بتلك الشروط، لا سيما في ظروف هذا العصر في بعض البلاد، وهي أن الفحول في السابق لم تكن تحبس في البيوت والمنازل، وإنما كانت سائبةً، تأكل رزقها مما يرزقها الله الرازق، ولكن عند ما أصبحت تربى محبوسةً إما كسباً وتجارةً، أو حفاظاً لحيا ا، أصبح حصول الفحول السائبة من الصعوبة بمكان، ومن ثم أصبح تلقيح الأنثى من العسير، وهو حاجة مقصودة ملحة، فمن ثم ينبغي أن يفتى بجواز استئجار الفحل دون قيد أو شرط. ولعل هذا ما جعل النبي ﷺ أباح أخذ الهدية عليه دون اتفاق مسبق. روى الترمذي بسنده عن أنس بن مالك أن

---

39 النووي. **شرح صحيح مسلم**، مصدر سابق، ج10، ص23، وابن حجر، **الفـتح**، المصـدر السـباق، ج4، ص461،

40 ابن حزم، علي بن أحمد. **المحلى**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، بيروت: دار الآفاق الجديـدة، د. ت، ج8، ص193.

رجلا من كلابٍ سأل النبي ﷺ عن عسْب الفحل[41]؟ فنهاه. فقال: يا رسول الله! إنا نطرق الفحل فنكرم؟ فرخص له في الكرامة.[42]

وحتى إن كان أخذ الهدية عليه حلا للقضية في زمن النبي ﷺ، لم يعدْ حلا مريحاً للقلب في العصر الذي كثرت أو تكثر فيه الحيل، وذلك لأنه ربما يتحول فيما بعد حيلةً لأخذ الأجرة باسم الهدية، كما تؤخذ الرشوة باسم الهدية في بعض البلاد.

9- وما رواه عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: "لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي."[43] وقال أبو هريرة: "لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي في الحكم."[44] وقال ثوبان ﷺ: "لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي والرائش". يعني الذي يمشي بينهما.[45]

هذا ما صدر عن الشارع عليه الصلاة والسلام، وهو عام لكل حالات دفع الرشوة، سواء أكان للظلم، أو لدفع الظلم، ولكن الفقهاء قد أباحوا إعطاء الرشوة لرفع الظلم ودفعه. قال ابن قدامة: "فأما الراشي فإن رشاه ليحكم له بباطل أو يدفع

[41] العسب: الأجرة. والفحل: الذكر من كل حيوان. وعسب الفحل هو أجرة الجماع. ابن حجر. **الفتح**، مصدر سابق، 461/4.

[42] أخرجه الترمذي في **سننه**. مصدر سابق، ج3، ص57 رقم 1274. وقال: "حسن". إنا نطرق الفحل أي نعيره للضراب. "فنكرم" أي يعطينا صاحب الأنثى شيئا بطريق الهدية والكرامة، لا على سبيل المعاوضة". انظر: المباركفوري، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، **تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي**، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت، ج4، ص412.

[43] أخرجه أبو داود. مصدر سابق، كتاب الأقضية، باب في كراهية الرشوة، 300/3 رقم 3480، وابن ماجه، محمد بن يزيد، **السنن**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، د. ت، كتاب الأحكام، باب التغليظ في الحيف والرشوة، ج2، ص775 رقم 2313.

[44] أخرجه الترمذي. مصدر سابق، باب ما جاء في الراشي والمرتشي في الحكم، ج3، ص622 رقم 1336. وقال: "حسن صحيح".

[45] أخرجه أحمد بن محمد بن حنبل في **المسند**، القاهرة: مؤسسة قرطبة، د. ت، ج5، ص279 رقم 22452، والحاكم، مصدر سابق، ج4، ص115 رقم 7068. قال الهيثمي، علي بن أبي بكر بن سليمان في **مجمع الزوائد**، دار الريان للتراث بالقاهرة، ودار الكتاب العربي ببيروت، 1407هـ، ج4، ص198، "رواه أحمد والبزار والطبراني في الكبير وفيه أبو الخطاب وهو مجهول". وفي طريق الحاكم غيره ولكنه أيضا ضيف.

عنه حقا فهو ملعون، وإن رشاه ليدفع ظلمه ويجزيه على واجبه فقد قال عطاء وجابر بن زيد والحسن: لا بأس أن يصانع عن نفسه. قال جابر بن زيد: ما رأينا في زمن زياد أنفع لنا من الرشا"[46]. وذلك لأن دفع الإنسان الظلم عن نفسه أو أهله ضرورة دينية، فاقتضت جواز دفع الرشوة، خاصة لمسلمي الدول غير المسلمة.

ومن هذا القبيل الأحكام المتغيرة بعموم البلوى: مثل فتوى العلماء بجواز الصلاة مع النجاسة المعفو عنها كدم القروح والدمامل والقيح، ودم البراغيث والبق في الثوب وإن كثر، وخرء الطيور إذا عم المسجد والمطاف، والدم على ثوب القصاب، ورشاش البول على الثوب قدر رؤوس الإبر، وطين الشوارع.[47] مع كونه مخالفاً لعموم النصوص الآمرة بالتطهير لعموم البلوى ا وشيوعها، وعدم القدرة على اجتنا ا، إلا بالحرج والضيق والشدة، وهما مرفوعان في الشريعة الإسلامية.

10- ومن تعامل الصحابة مع البعدين تحت تلك الضابطة هذا المثال: قبول عمر بن الخطاب ﷺ أخذ الصدقة من نصارى بني تغلب بدل الجزية؛ روى أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الأموال قال: حدثنا سعيد بن سليمان، عن هشيم، ثنا مغيرة، عن السفاح بن المثنى الشيباني، عن زرعة بن النعمان أو النعمان بن زرعة، أنه سأل عمر بن الخطاب ﷺ، وكلمه في نصارى بني تغلب. قال: وكان عمر ﷺ قد هم أن يأخذ منهم الجزية، فتفرقوا في البلاد، فقال النعمان بن زرعة لعمر: "يا أمير المؤمنين! إن بني تغلب قوم عرب يأنفون من الجزية، وليست لهم أموال، إنما هم أصحاب حروث ومواشي، ولهم نكاية في العدو، فلا تعن عدوك عليك م. قال: فصالحهم عمر ﷺ على أن تضعف عليهم الصدقة، واشترط عليهم أن لا ينصروا أولادهم."[48]

---

[46] ابن قدامة. **المغني**. مصدر سابق، ج10، ص118، وابن حجر. **الفتح**، مصدر سابق، ج5، ص221.

[47] ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، **رد المحتار على در المختـار**، بـيروت: دار الفكـر، ط2، 1386هـ، ص1، ص236.

[48] أخرجه أبو عبيد، القاسم بن سلام، في كتاب **الأموال**، تحقيق محمد خليل هراس، القاهرة: مكتبـة الكليـات الأزهرية، 1401هـ، ص482، وحميد بن زنجويه أيضاً في **الأموال** [كما في **نصب الراية** للزيلعي، عبد الله بـن يوسف بن محمد بن أيوب بن موسى الحنفي، تحقيق محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، 1357هـ، ج2،

فقبول عمر ﷺ أخذ الجزية باسم الصدقة من نصارى بني تغلب - إن صح الخبر - لم يكن إلا لمصلحة أجبرته على ذلك؛ وهي أ م عرب يأنفون دفع الجزية، وخشي من أن يلحقوا بالروم، فيكونوا لهم ظهيراً على أهل الإسلام. وهذه مصلحةٌ يجب على راعي البلد أن يلقي لها بالاً، ويعطي لها حقها؛ لأ ا من قبيل توابع الضرورات أو الحاجيات.

2- ما أنيط بأوصاف متغيرة فيتغير بتغيرها:

لقد تبين باستقراء الشريعة، وباعتبار عمومها ودوامها أن مقصدها الأعظم نوْطُ أحكامها المختلفة بأحوال وأوصاف مختلفة تقتضي تلك الأحكام. وتغير الأحوال والأوصاف سنة إلهية في الخلق لا تتغير، ولا تتخلف أبداً. فهذا يوجب أن تتغير الأحكام بتبدل الأوصاف المرتبطة ا، والأمثلة على ذلك من السنة ما يلي:

1- ما روي عن النبي ﷺ من النهي عن التقاط الإبل الضالة، قال: "ومالك ولها، معها سقاؤها وحذاؤها، ترد الماء، وترعى الشجر، فذرها حتى يلقاها ر ا"[49]. فعملاً ذا الحديث لم تكن الضوال تلتقط، وكان الأمر عليه طوال عهد الرسول ﷺ، ثم عهد أبي بكر الصديق، وعهد عمر بن الخطاب، حتى خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنهم، فرأى أن ذلك النهي منوط بوصف قد يتغير، وهو كونه في حفظ وأمان. فلما رأى الناس قد دب إليهم الفساد، وامتدت أيديهم إلى الحرام بدل الحكم، فكان ما يقول ابن شهاب الزهري: "كانت ضوال الإبل في زمان عمر بن الخطاب إبلا مؤبلة[50]

ص362] عن شيخه حدثنا أبو النعمان، حدثنا أبو عوانة، عن المغيرة به مثله. وذكره البخاري، محمد بن إسماعيل مختصراً، في **التاريخ الكبير**، تحقيق السيد هاشم الندوي، دار الفكر، بيروت، د. ط، د. ت، ج4، ص212. وانظر **السنن الكبرى** للبيهقي، مصدر سابق، ج9، ص216 رقم 18576. وضعفه ابن حزم في **المحلى**، مصدر سابق، ج6، ص111-112.

[49] أخرجه البخاري في **صحيحه**. مصدر سابق، العلم، رقم 91 **الفتح**، ومسلم في **صحيحه**، مصدر سابق، كتاب اللقطة، ج3، ص1346، رقم 1722، ومالك بن أنس، في **الموطأ**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء التراث العربي، د. ت، الأقضية، ج2، ص757، رقم 1444.

[50] أي إبلا مهملة مرسلة. انظر: **ابن الأثير**، أبا السعادات المبارك بن محمد، **النهاية** في **غريب الحديث**، تحقيق طاهر أحمد الزواوي ومحمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية، 1979م، ج1، ص16.

تناتج، لا يمسها أحد، حتى إذا كان زمان عثمان بن عفان أمر بتعريفها، ثم تباع، فإذا جاء صاحبها أُعْطِي ثمنها"[51]. إلا أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وافقه في مبدأ التقاط الإبل حفظا لها لصاحبها، ولكنه رأى أنه قد يكون في بيعها وإعطاء ثمنها -إن جاء- ضرر به لأن الثمن لا يغني غناها بذوا ا، ومن ثم رأى التقاطها والإنفاق عليها من بيت المال حتى إذا جاء ر ا أعطيت له.[52]

فما فعله عثمان وعلي رضي الله عنهما لم يكن مخالفة منهما للنص النبوي، بل إ ما نظرا إلى أن حكمه ﷺ منوط بحالة تغيرت، حيث تغيرت أخلاق الناس، ودب إليهم فساد الذمم، وامتدت أيديهم إلى الحرام، وترك الضوال من الإبل والبقر في هذه الحالات والظروف إضاعةٌ لها، وتفويت لها على صاحبها، وهو لم يقصده النبي ﷺ قطعاً حين ى عن التقاطها، فكان درء هذه المفسدة متعينا[53].

2- ومنها امتناع النبي ﷺ عن التسعير. عن أنس قال: قال الناس: يا رسول الله غلا السعر فسعر لنا. فقال رسول الله ﷺ: "إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم، ولا مال."[54]

فسياق الحديث وألفاظه يدل على أن امتناعه عن التسعير كان مرتبطاً بوصف قد يتغير، وهو أ م كانوا في حالة غلاء طبيعي نتيجة لقانون العرض والطلب، أو لقلة الشيء وكثرة الخلق، لا نتيجة لصنع التجار وتلاعبهم، لهذا قال النبي ﷺ: "إن الله هو المسعر القابض الباسط" مشيراً إلى أن ندرة الأشياء وغلاءها كان بصنع الله وقدره، لا بتلاعب المتلاعبين، واحتكار المحتكرين، لا سيما أن ا تمع كان بسيطا في معاملاته، وكان مثاليا في أخلاقه وسلوكه بالنسبة إلى أي مجتمع بعده.

---

[51] رواه مالك في **الموطأ**. مصدر سابق، الأقضية، باب القضاء في الضوال، ج2، ص759، رقم 1449.

[52] القرضاوي، يوسف. **كيف نتعامل مع السنة**، هيرندن، الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط3، 1991، ص134.

[53] انظر القرضاوي، مصدر سابق، ص134.

[54] أخرجه أبوداود في **السنن**. مصدر سابق، البيوع، رقم 3451، وابن ماجه في **السنن**، مصدر سابق، التجارات، رقم 2200. والترمذي في **السنن**، مصدر سابق، البيوع، رقم 1314 وحسنه.

وأما إذا تعقد ا تمع وتغير الناس، وكثر الطامعون والمتلاعبون بالأسواق فليس في الحديث ما يمنع التسعير على هؤلاء، ولا يعد ذلك مظلمةً يخشى منها كما خشي النبي ﷺ ذلك في عهده، بل ترْك جماهير الناس لأهواء التجار الجشعين هو المظلمة التي يجب أن تتفادى، وهو الضرر الذي يجب أن يدفع. وهذا الذي فهمه فقهاء التابعين، وأفتوا بجوازه، وأخذ به المالكية والحنفية، ورجحه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم[55]، وبذلك هم تعاملوا مع الظروف المقاصدية في هذه القضية.

3- ومنها منع النبي ﷺ الحسن بن علي أخذ الصدقة، روى أبو هريرة ﷺ قال: أخذ الحسن بن علي تمرة من تمر الصدقة، فجعلها في فيه، فقال رسول الله ﷺ: "كِخْ كِخْ، أما شعرت أنا لا نأكل الصدقة" متفق عليه. ولمسلم: "إنا لا تحل لنا الصدقة".[56]

لا يوجد في الحديث ما يدل على سبب هذا المنع، بل ظاهر الحديث يدل على أن الصدقة غير حلال لبني هاشم مهما كانت الظروف والحالات، ولكن الإمام أبا حنيفة ومالك أفتيا بجواز دفع الزكاة لبني هاشم، وذلك منعاً للضرر عنهم، إذ رأيا أن النهي كان مرتبطاً بحالة بني هاشم آنذاك، حيث كان لهم نصيب من بيت المال، فكانت تنصرف الزكاة إلى غيرهم، ولكن في زمنهما انقطع نصيبهم من بيت المال فأجازا لهم أخذ الزكاة.

4- ومنها أمر النبي ﷺ الآباء بالتسوية بين الأولاد في العطية، يقول النعمان بن بشير ﷺ: إن أباه أتى به إلى رسول الله ﷺ، فقال: إني نحلت ابني هذا غلاما، فقال:

---

[55] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصـمي النجـدي، مكتبة ابن تيمية، السعودية، ط2، د. ت، ج28، ص94، وابن القيم، محمد بن أبي بكر، **الطرق الحكميـة في السياسة الشرعية**، تحقيق د. محمد جميل غازي، القاهرة: مطبعـة المـدني، د. ت، ص373-374. وانظـر: القرضاوي، يوسف، **شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان**، القاهرة: دار الصحوة، د. ت، ص152-153.

[56] رواه البخاري في **صحيحه**. مصدر سابق، الزكاة، ج2، ص542، رقم 1420، ومسلم في **صحيحه**، مصـدر سابق، الزكاة، ج2، ص751، رقم 1069.

"أكُل ولدك نحلت مثله"؟ قال: لا. قال: "فارجعه". وفي رواية: "فاردده"[57]. وفي رواية أخرى عند مسلم: عن النعمان بن بشير قال: تصدق علي أبي ببعض ماله. فقالت أمي عمرة بنت رواحة: لا أرضى حتى تشهد رسول الله ﷺ. فانطلق أبي إلى النبي ﷺ ليشهده على صدقتي. فقال له رسول الله ﷺ: "أفعلت هذا بولدك كلهم"؟ قال: لا. قال: "اتقوا الله واعدلوا في أولادكم". فرجع أبي فرد تلك الصدقة.[58]

وفي رواية أخرى عند مسلم: "أكل بنيك قد نحلت مثل ما نحلت النعمان"؟ قال: لا. قال: "فأشهد على هذا غيري"، ثم قال: "أيسرك أن يكونوا إليك في البر سواء"؟ قال: بلى. قال: "فلا إذاً."

هذه الروايات كلها مجمعةٌ على أنه لا تخصيص لولد دون ولد بة، ولكن رأى العلماء أن ذلك الحكم حيثما لم تكن هناك حاجة لذلك. لذلك أفتى الإمام أحمد بجواز تخصيص بعض الأولاد بالهبة لمعنى يقتضي ذلك مثل زيادة الحاجة، أو زمانة أو عمى، أو كثرة العائلة، أو الاشتغال بطلب العلم. كما أفتى بجواز صرفها عن بعض ولده لفسقه، أو بدعته، أو لكونه يستعين بما يأخذه على معصية الله، أو ينفقه فيها.[59]

ولعل تخصيص أبي بكر الصديق ﷺ عائشة رضي الله عنها ببعض العطيات كان من هذا القبيل فيما رواه الإمام مالك بسنده عن عائشة زوج النبي ﷺ أ ا قالت: إن أبا بكر الصديق كان نحلها جاد عشرين وسقا من ماله بالغابة، فلما حضرته الوفاة قال: "والله! يا بنية ما من الناس أحد أحب إلي غنىً بعدي منك، ولا أعز علي فقراً بعدي منك، وإني كنت نحلتك جاد عشرين وسقا، فلو كنت جددتيه واحتزتيه كان لك، وإنما هو اليوم مال وارث، وإنما هما أخواك وأختاك، فاقتسموه على كتاب الله".

---

[57] أخرجه البخاري في **صحيحه**، مصدر سابق، كتاب الهبات، ج2، ص913، رقم 2446، ومسلم في **صحيحه**، مصدر سابق، كتاب الهبات، باب كراهية تفضيل بعض الأولاد في الهبة، رقم 1623.

[58] أخرجه مسلم في **صحيحه**، مصدر سابق، رقم 1623.

[59] انظر: ابن قدامة. **المغني**، مصدر سابق، ج5، ص388.

قالت عائشة: فقلت: يا أبت! والله لو كان كذا وكذا لتركته، إنما هي أسماء فمن الأخرى؟ فقال أبو بكر: ذو بطن بنت خارجة أراها جارية."[60]

يقول ابن قدامة: "ويحتمل أن أبا بكر ﷺ خصها بعطيته لحاجتها وعجزها عن الكسب."[61]

5- ومنها ترخيصه ﷺ في مباشرة الصائم الشيخ، ومنعه الصائم الشاب عنها، عن أبي هريرة أن رجلا سأل النبي ﷺ عن المباشرة للصائم فرخص له، وأتاه آخر فسأله فنهاه، فإذا الذي رخص له شيخ، والذي نهاه شاب."[62] وعن عائشة أن النبي ﷺ رخص في القبلة للشيخ وهو صائم، ونهى عنها الشاب، وقال: الشيخ يملك إربه، والشاب يفسد صومه."[63] فهنا تقبيل الصائم زوجته حكمه منوط بحال يختلف في رجل عن رجل، وهو القدرة على النفس، فمن يقدر على ذلك يجوز له، ومن لا فلا.

3- ما ارتبط بمصالح متغيرة فيتغير بتغيرها:

لقد راعت الشريعة الإسلامية المصالح في كل جزئياتها، بل هي كما يقول الشاطبي: إنما شرعت لمصالح العباد، فالتكليف كله إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معاً، فالداخل تحته مقتضى لما وضعت له.[64] والمصالح في هذه الدنيا من حيث تجددها وكثرتها لا تحصى، وجمهور الفقهاء متفقون على أن المصلحة معتبرة

---

[60] أخرجه الإمام مالك في **الموطأ**، مصدر سابق، ج2، ص752 رقم1438، واللالكائي، هبة الله بن الحسن في **كرامات أولياء الله عز وجل**، تحقيق د. أحمد سعد الحمدان، الرياض: دار طيبة، ط1، 1412هـ، ص116 رقم62 و63. قال اللالكائي في مصدر سابق، ص 117- 118، "هذه كانت زوجة أبي بكر، وهي حبيبة بنت خارجة بن زيد من بني زهير من بني الحارث بن الخزرج، وكانت حاملا حين توفي أبو بكر ﷺ، فولدت بعده أم كلثوم، فتزوجها طلحة بن عبيد الله ﷺ، فصدق الله ظن أبي بكر الصديق ﷺ بما قاله، وجعل ذلك كرامة له فيما أخبر به قبل ولادتها، وأنها أنثى وليست بذكر".

[61] ابن قدامة. **المغني**، مصدر سابق، ج5، ص387-388.

[62] أخرجه أبو داود في **سننه**، مصدر سابق، كتاب الصوم، باب كراهيته للشاب، ج2، ص312 رقم2387.

[63] أخرجه البيهقي في **السنن الكبرى**، مصدر سابق، ج4، ص232 رقم7873.

[64] الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد. **الموافقات**، تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، د. ط، د. ت، ج1، ص199.

في الأخذ بالأحكام الفقهية، ما دامت ليست تابعة لشهوة ولا هوى، وليست معارضة للنصوص، ومناهضة لمقاصدها.

والسبب في ذلك -على ما يظهر للدكتور مصطفى شلبي[65]- أن هذا النوع من الأحكام مفوض لرأي الرسول ﷺ باعتباره إماماً للمسلمين. ومن تتبع أحوال الرسول ﷺ في أجوبته للسائلين وجده لم يسلك فيها مسلكاً واحداً؛ فتارةً ينتظر الوحي كما في قصتي الظهار واللعان وغيرهما، وأخرى يجيب من غير انتظاره، وفي هذا قد ينـزل الوحي ببيان خطئه ومعاتبته كما في مسألة أخذ الفداء والإذن للمعتذرين في بعض الغزوات.

وقد يرجع هو من غير أن ينـزل عليه الوحي كما في همه بالنهي عن الغيلة[66]، وهمه بتحريق البيوت على المتخلفين عن صلاة الجماعة[67]، وقوله للمرأة التي مات عنها زوجها واستأذنه أهلها في الكحل لرمد نـزل ا: لا تفعلوا، بعد أن أذن لهم.[68]

---

[65] شلبي، محمد مصطفى. **تعليل الأحكام**، بيروت: دار النهضة العربية، ط2، د. ت، ص 34.

[66] روى مسلم في **صحيحه**. مصدر سابق، كتاب النكاح، باب جواز الغِيلة، ج2، ص1066رقـم 1442 عـن جدامة بنت وهب الأسدية أ ا سمعت رسول الله ﷺ يقول: "لقد هممت أن أ ى عن الغيلة، حتى ذُكـرت أن الروم وفارس يصنعون ذلك، فلا يضر أولادهم". والغِيلة جماع مرضع أو حامل. كانت العرب يحترزون عنها، ويزعمون أ ا تضر الولد، وهو من المشهورات الذائعة بينهم. انظر: المناوي، عبد الرؤف، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط1، 1356هـ، ج5، ص280.

[67] ففي **صحيح البخاري**: مصدر سابق، ج1، ص231 رقم 618 عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "والـذي نفسي بيده! لقد هممت أن آمر بحطب، فيحطب ثم آمر بالصلاة، فيؤذن لها، ثم آمر رجلا فيـؤم النـاس، ثم أخالف إلى رجال، فأحرق عليهم بيو م". وروى مثله مسلم في **صحيحه**، مصدر سابق، كتاب الصلاة، باب فضل صلاة الجماعة، ج1، ص451 رقم 651.

[68] أخرج البخاري في **صحيحه** واللفظ له، كتاب النكاح، باب الكحل للحـادة، ج5، ص2043، رقـم5025، ومسلم في **صحيحه**، مصدر سابق، برقم1488 عن أم سلة أن امرأة توفي زوجها، فخشوا على عينيها، فـأتوا رسول الله ﷺ فاستأذنوه في الكحل، فقال: لا تكتحل، قد كانت إحداكن تمكث في شر أحلاسها -أو شـر بيتها- فإذا كان حول فمر كلب رمت ببعرة، فلا حتى تمضي أربعة أشهر وعشـراً". وفي **السـنن الكـبرى** للبيهقي، مصدر سابق، ج7، ص 428 رأس الحول، كانت المرأة في الجاهلية إذا هلك زوجها عمدت إلى شر بيت لها، فجلست فيه، حتى إذا مرت ا سنة خرجت ورمت ببعرة. وروى أبو داود في **سننه**، مصدر سابق، برقم 2305 عن أم حكيم بنت أسيد عن أمها: أن زوجها توفي وكانت تشتكي عينها فتكتحل بكحل الجلاء،

وكثيراً ما نراه ﷺ يجيب بأجوبة متنوعة عن سؤال واحد إذا اختلف السائلون، وأكثر ما يكون ذلك في أفضلية الأعمال، كما وجدناه في كثير من المواطن يشاور أصحابه ويأخذ بأصوب الآراء. وقد ثبت عنه الإذن للمفتين الذين يرسلهم إلى البلدان بأن يفتوا باجتهادهم حسبما يظهر لهم، ولم يقيدهم بالنصوص، أو بالرجوع إليه في كل ما يعِن لهم، كما في قصة معاذ وعلي رضي الله عنهما.

كل ذلك يهدينا إلى أن المولى جل وعلا فوض إليه الحكم في كثير من الأشياء، وخاصة ما يتعلق بالهيئة الاجتماعية كالمعاملات والعادات وما شا بهما حسبما يراه ملائماً للمصلحة، وهو مع ذلك لم يخرج عن كونه شرعاً أصله محكم لا يتبدل، والذي يتبدل فيه إنما هو التطبيق فقط. فلكل حادثة حكم أصلي عام وهو يحصل المصلحة، وعدة أحكام جزئية كل واحد منها يلائم حالةً خاصةً.

وأمثلتنا لهذه النقطة من السنة ما يلي:

1- منع النبي ﷺ عن قطع الأيدي في الغزو؟[69]، مع أن قطع يد السارق، أو تعزير شارب الخمر بالضرب، أمران مقطوع بهما قانوناً وعملاً، وذلك لأن اختيار وقت إجراء الحدود على مجرميها منوط بمصالحهم ومصالح الدولة، كما أشار إلى ذلك عمر بن الخطاب ﷺ، كتب إلى الناس: "ألا يجلدن أمير جيش، ولا سرية، ولا رجل من المسلمين حدا وهو غاز حتى يقطع الدرب قافلا، لئلا تلحقه حمية الشيطان، فيلحق بالكفار"[70].

فأرسلت مولاة لها إلى أم سلمة، فسألتها عن كحل الجلاء؟ فقالت: لا تكتحلي به إلا من أمر لا بد منه يشتد عليك، فتكتحلين بالليل وتمسحينه بالنهار، ثم قالت عند ذلك أم سلمة: دخل علي رسول الله ﷺ حين توفي أبو سلمة، وقد جعلت على عيني صبرا، فقال: ما هذا يا أم سلمة؟ فقلت: إنما هو الصبر يا رسول الله، ليس فيـه طيب. قال: إنه يشب الوجه، فلا تجعليه إلا بالليل وتنـزعينه بالنهار، ولا تمتشطي بالطيب، ولا بالحناء؛ فإنـه خضاب. قالت: قلت: بأي شيء أمتشط يا رسول الله؟ قال: بالسدر، تغلفين به رأسك.

69 أخرجه الترمذي في **سننه**: مصدر سابق، الحدود، ج4، ص53، رقم 1450، وقال:"حسن غريب"، وأبو داود في **سننه**، مصدر سابق، الحدود، ج4، ص142، رقم 4408، والنسائي، أحمد بن شعيب في **السنن الصغرى**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط2، 1406هـ/1986م، ج8، ص91، رقم 4979.

70 رواه سعيد بن منصور (كما ذكره ابن القيم، محمد بن أبي بكر في **إعلام الموقعين**، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، 1973م، ج3، ص6)، والبيهقي في **السنن الكبرى**، مصدر سابق، ج9، ص 105.

وقال علقمة: كنا في جيش في أرض الروم، ومعنا حذيفة بن اليمان، وعلينا الوليد بن عقبة فشرب الخمر، فأردنا أن نحده، فقال حذيفة: "أتحدون أميركم، وقد دنوتم من عدوكم؛ فيطمعوا فيكم"[71].

اتضح أن المصلحة هي خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض إلى الله من تعطيله أو تأخيره؛ من لحوق صاحبه بالمشركين حميةً وغضباً إن كان رجلا عاديا، أو طمع العدو فيه إن كان أميرا أو قائداً.

2- ومنها تأخير النبي ﷺ تنفيذ حد الزنا على المرأة الغامدية الحامل لحين تلد ويفطم الولد. عن بريدة ﷺ: قال: فجاءت الغامدية فقالت: يا رسول الله! إني قد زنيت فطهرني، وإنه ردها، فلما كان الغد قالت: يا رسول الله! لم تردني؟ لعلك أن تردني كما رددت ماعزا، فوالله إني لحبلى، قال: أما لا فاذهبي حتى تلدي، فلما ولدت أتته بالصبي في خرقة، قالت: هذا قد ولدته، قال: اذهبي فأرضعيه حتى تفطميه، فلما فطمته أتته بالصبي في يده كسرة خبز، فقالت: هذا يا نبي الله! قد فطمته، وقد أكل الطعام، فدفع الصبي إلى رجل من المسلمين، ثم أمر ا فحفر لها إلى صدرها، وأمر الناس فرجموها."[72]

3- ومنها أن النبي ﷺ قسم نصف خيبر بين الفاتحين، وذلك في شدة حاجة المسلمين في عهده، ولكن عمر ﷺ لم يقسم ما فتحه من أرض الشام والعراق ومصر وغيرها، ورأى إبقاءه في أيدي أربابه، ويفرض الخراج على الأرض ليكون مدداً دائماً لأجيال المسلمين، قال في ذلك ابن قدامة الحنبلي: "وقسمة النبي ﷺ خيبر كان في بدء الإسلام وشدة الحاجة، فكانت المصلحة فيه، وقد تعينت المصلحة فيما بعد ذلك في وقف الأرض فكان ذلك هو الواجب."[73]

---

71 ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، مصدر سابق، ج3، ص6.

72 أخرجه ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد في **المصنف**، تحقيق كمال يوسف الحوت، الرياض: مكتبـة الرشـد، ط1، 1409هـ، ج5، ص543، رقم 28809، وعنه مسلم في **صحيحه**، مصدر سابق، ج3، ص 1323 رقم 1695.

73 **المغني** لابن قدامة. مصدر سابق، كتاب الزكاة ،باب زكاة الزرع والثمار، فصل وما استأنف المسلمون فتحه، ج4، ص189. ولعله قصد بقوله: "في بدء الإسلام" زمن النبي ﷺ، لا البدء الحقيقي لأن خيبر فتحت في السنة السابعة، وهي من أواخر زمن النبي ﷺ، ولكنه بداية الإسلام بالمقارنة مع العهود التالية.

4- ما بني على الأعراف والعادات فيتغير بتغيرها:

لا شك في أن للعرف والعادة سلطاناً أيما سلطان، وقد اعترفت الشريعة الإسلامية ـذا السلطان، وراعته في أحكامها، ولحظنا في السنة أن أحكاماً قد تغيرت بعد عصر النبي ﷺ لأ ا كانت مبنية على الأعراف والعادات، فتغيرت الأعراف والعادات فتغيرت الأحكام، منها:

1- ما رواه أبو هريرة أن رسول الله ﷺ قضى في جنين امرأة من بني لحيان بغرة عبد أو أمة، ثم إن المرأة التي قضى عليها بالغرة توفيت، فقضى رسول الله ﷺ أن ميراثها لبنيها وزوجها، وأن العقل على عصبتها."[74] فقضاؤه ﷺ بالدية على عاقلة الجاني - وهم عصبته - في قتل الخطأ وشبه العمد، كان في زمنٍ كان العرف فيه أن العصبة محور النصرة والمدد. ولذلك لما كان زمن عمر ﷺ جعلها على أهل الديوان، على أساس أن العاقلة هم الذين ينصرونه ويعينوه من غير تعيين، فإن كان في زمنٍ - كما كان في زمنه ﷺ- الناصر والمعين هو الأقارب فالدية عليهم، وإن كان في زمنٍ غيرهم فالدية عليهم، فلذلك لما وضع عمر ﷺ الديوان كان معلوماً أن جند كل مدينة ينصر بعضه بعضاً، ويعين بعضه بعضاً؛ وإن لم يكونوا أقارب، فكانوا هم العاقلة، وأ ا تختلف باختلاف الأعراف والعادات، وإلا فرجل قد سكن بالمغرب وهناك من ينصره ويعينه، كيف تكون عاقلته منْ بالمشرق في مملكة أخرى، ولعل أخباره قد انقطعت عنهم. ولكن الميراث يمكن حفظه للغائب فإن النبي ﷺ قضى في المرأة القاتلة أن عقلها على عصبتها، وأن ميراثها لزوجها وبينها، فالوارث غير العاقلة.

2- ومنها أحاديث النهي عن نعي الموتى: فعن عبد الله عن النبي ﷺ قال: "إياكم والنعي؛ فإن النعي من عمل الجاهلية."[75] وعن حذيفة بن اليمان قال: "إذا مت فلا

---

[74] أخرجه البخاري في **صحيحه**، مصدر سابق، كتاب المحاربين، باب جنين المرأة وأن العقل على الوالد وعصـبة الوالد لا على الولد، ج6، ص 2532 رقم 6511، ومسلم في **صحيحه**، مصدر سـابق، كتـاب القسـامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين ووجوب الدية في قتل الخطأ وشبه العمد على عاقلـة الجـاني، ج3، ص1309، رقم1681.

[75] أخرجه الترمذي في **سننه**، مصدر سابق، كتاب الجنائز، ج3، ص312 رقم 984 وقال: "حسن غريب".

تؤذنوا بي؛ إني أخاف أن يكون نعياً؛ فإني سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن النعي."[76] وعن أنس بن مالك ﷺ أن النبي ﷺ نعى جعفرا وزيدا قبل أن يجيء خبرهم وعيناه تذرفان.[77] وعن أبي هريرة ﷺ قال: "نعى لنا رسول الله ﷺ النجاشي صاحب الحبشة اليوم الذي مات فيه، فقال: "استغفروا لأخيكم"[78].

بالنظر إلى الأحاديث الأربعة السابقة اتضح أن كلمة "النعي" استعملت في مورد المنع والإباحة معاً، مما يدل على أن منه ما هو ممنوع، ومنه ما هو مباح، وكلاهما كان معروفاً ومتعارفاً عليه لدى أهل اللغة والعرف، فالنعي الممنوع هو نعي الجاهلية. قال الحافظ ابن حجر: "إن النعي ليس ممنوعا كله، وإنما ى عما كان أهل الجاهلية يصنعونه، فكانوا يرسلون من يعلن بخبر موت الميت على أبواب الدور والأسواق"[79].

وأما النعي المباح فقال ابن المرابط: "مراده أن النعي الذي هو إعلام الناس بموت قريبهم مباح؛ وإن كان فيه إدخال الكرب والمصائب على أهله، لكن في تلك المفسدة مصالح جمة لما يترتب على معرفة ذلك من المبادرة لشهود جنازته و يئة أمره والصلاة عليه والدعاء له والاستغفار وتنفيذ وصاياه وما يترتب على ذلك من الأحكام"[80].

وقال ابن العربي: "يؤخذ من مجموع الأحاديث ثلاث حالات: الأولى إعلام الأهل والأصحاب وأهل الصلاح فهذا سنة. الثانية دعوة الحفل للمفاخرة فهذه تكره. الثالثة الإعلام بنوع آخر كالنياحة ونحو ذلك فهذا يحرم".[81]

---

[76] أخرجه الترمذي في **سننه**، مصدر سابق، كتاب الجنائز، ج3، ص313 رقم 986 وقال: "حسن صحيح"، وابن ماجه في **سننه**، مصدر سابق، كتاب الجنائز، باب ما جاء في النهي عن النعي، ج1، ص474 رقم 1476.

[77] أخرجه البخاري في **صحيحه**، مصدر سابق، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، ج3، ص1328 رقم3431.

[78] أخرجه البخاري في **صحيحه**، مصدر سابق، الجنائز، باب الصلاة على الجنـائز بالمصـلى والمسـجد، ج1، ص446 رقم1263.

[79] ابن حجر. **فتح الباري**، مصدر سابق، ج3، ص 116.

[80] ابن حجر. **فتح الباري**، مصدر سابق، ج3، ص 116-117.

[81] ابن حجر. **فتح الباري**، مصدر سابق، ج3، ص 116-117.

تبين مما سبق أن النعي الذي ى عنه النبي ﷺ ليس مجرد الإخبار بأن فلانا قد مات، وإنما النعي المكروه أو المنهي عنه هو ما كان متعارفاً عليه عند عرب الجاهلية من استعراضٍ للمآثر والمفاخر، وتنويهٍ بالأفراد والأسر. أو بعبارة أخرى: ما قارنه الرياء وإحياء العصبية الذي كان يمارسه عرب الجاهلية. أما الإخبار المعتاد فهو ليس بمكروه، بل هو لا بد منه، وهو ما تقتضيه طبيعة البشر والمعاشرة وا تمع، وهو ما فعله النبي ﷺ عند ما نعى جعفراً وزيداً على مقتضى الطبيعة البشرية، لكي يجتمع أناس من الأقارب والأصدقاء، فيشتركوا في تجهيزه وتكفينه ودفنه، وقد ثبت أن الصحابة كانوا يخبرون النبي ﷺ بوفاة أهليهم، وكانوا يلتمسون منه الصلاة عليهم طلباً للمغفرة والشفاعة من الله تعالى. وأما ما فعله حذيفة ﷺ من منع الإخبار بموته فهو محمول على شدة الاحتياط في الأمر.

3- ويمكن أن يعد أيضاً من أمثلة هذه القاعدة ما رواه أبو سعيد الخدري ﷺ في صدقة الفطر، قال: "كنا نخرج زكاة الفطر، إذ كان فينا صلى الله عليه وسلم، صاعاً من طعام، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من زبيب، أو صاعاً من أقط".[82]

فالتنصيص على الأشياء الخمسة في حديث أبي سعيد الخدري ﷺ هذا، كان على أساس أ ا هي التي كانت متعارفا عليها في القوت آنذاك، فإذا تغير العرف كما في هذا العصر فليس في الحديث ما يمنع إخراج صدقة الفطر من غيرها. لذلك قال جمهور الفقهاء بأن زكاة الفطر تؤدى من غالب قوت أهل البلد. وذهب الحنفية إلى جواز إعطاء القيمة بدل هذه الأصناف لأن المعتبر حصول الغنى بقوله ﷺ: "أغنوهم عن المسألة في هذا اليوم."[83] بل ذهب بعضهم إلى أن أداء القيمة أفضل لأنه أقرب إلى

---

[82] أخرجه البخاري في **صحيحه**، مصدر سابق، برقم 1435، 1437، ومسلم في **صحيحه**، مصدر سابق، بـرقم 985.

[83] أخرجه ابن عدي، عبد الله في **الكامل** في **ضعفاء الرجال**، تحقيق يحيى مختار غزاوي، بيروت: دار الفكر، ط3، 1988م، ج7، ص55، والدارقطني، علي بن عمر في **سننه**، تحقيق السيد عبد الله هاشم يماني المدني، بـيروت: دار المعرفة، 1966، ج2، ص152 رقم 67، والحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله في **معرفة علوم الحديث**،

منفعة الفقير، وأن التنصيص على الحنطة والشعير لأن البيع كان به، وفي هذه الأيام تجري بالنقود.[84]

4- ومنها ما قال ابن مسعودﷺ: "لعن الله الواشمات، والموتشمات، والمتنمصات، والمتفلجات للحسن، المغيرات خلق الله."[85] وقال ابن عمر: "إن رسول الله لعن الواصلة والمستوصلة..."[86]

قال ابن عاشور في معرض حديثه عن العوائد: "إن تحريم وصل الشعر وتفليج الأسنان والوشم في حديث ابن مسعود من هذا القبيل؛ فإن الفهم يكاد يضل في هذا؛ إذ يرى ذلك صنفاً من أصناف التزين المأذون في جنسه للمرأة كالتحمير والخلوق والسواك، فيتعجب من النهي الغليظ عنه". ثم قال: "ووجهه عندي ... أن تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة، فالنهي عنها ي عن الباعث عليها، أو عن التعرض لهتك العرض بسببها."[87]

تحقيق السيد معظم حسين، بيروت: دار الكتب العلميـة، ط2، 1977م، ص 131، والبيهقـي في **السـنن الكبرى**. مصدر سابق، ج4، ص175. وانظر: ابن سعد، محمد، **الطبقات الكبرى**، دار صادر، بـيروت، د. ط، د. ت، ج1، ص248، وابن حجر، **فتح الباري**، مصدر سابق، ج3، ص375، والزيلعي، **نصب الراية، مصدر سابق،** ج2، ص431، 432، وابن حجر، أحمد بن علي، **الدراية** في **تخريج أحاديث الهداية**، تحقيـق السيد عبد الله هاشم اليماني، بيروت: دار المعرفة، د. ت، ج1، ص274. وهو ضعيف، وأصله في الصحيحين عن ابن عمر كان النبي ﷺ يأمرنا بزكاة الفطر قبل خروج الناس إلى الصلاة". **صحيح البخاري**. مصدر سابق، رقم 1432، و**صحيح مسلم**، مصدر سابق، رقم 986.

[84] انظر: السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، **المبسوط**، دار المعرفة، بيروت، د. ط، 1406هـ، ج3، ص107.

[85] رواه البخاري في **صحيحه**. مصدر سابق، ج4، ص 1853 رقـم 4604، وبأرقـام 5584، 5594، 5599. ورواه مسلم موقوفاً ومرفوعاً في **صحيحه**، مصدر سابق، برقم 2125، ورواه مرفوعاً عنه الترمذي في **سـننه**، مصدر سابق، برقم2782.

[86] رواه البخاري في **صحيحه**. مصدر سابق، برقم 5593، ومسلم في **صحيحه**، مصدر سـابق، بـرقم 2124، وغيرهما.

[87] ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد الشاذلي بن عبد القادر بن محمد، **مقاصد الشـريعة الإسـلامية**، تحقيـق الدكتور محمد الطاهر الميساوي، ماليزيا: البصائر للإنتاج العلمي، ط1، 1998، ص228.

فيرى ابن عاشور أن وصل الشعر والوشم وتفليج الأسنان والتنمص مما تتزين به المرأة، فهو عنده مثل التحمير والخلوق والسواك، ثم فسر الحديث في ضوء العرف القائم آنذاك في العرب بأن هذه الأشياء كانت تمارسها الفواجر اللاتي لم تكن لهن الحصانة، فأصبحت هذه الأشياء أمارات لهن، فنهيت النساء المحصنات عن ذلك منعاً لتعريض أعراضهن للهتك، ولذلك قال بعض الحنابلة: "إن كان النمص أشهر شعاراً للفواجر امتنع، وإلا فيكون تنْـزيهاً."[88] قلت: كما تعمل الممثلات السينمائيات والفواجر في زماننا.

لعل ابن عاشور على الصواب في هذا التوجيه للحديث لأن العلماء لم يأخذوا به على عمومه، فقد قال الشافعية والحنابلة: يجوز للمرأة التي لها زوج أن تصل شعرها بالشعر الطاهر من غير الآدمي بإذن زوجها.[89] وقال الإمام النووي: "يستثنى من النماص ما إذا نبت للمرأة لحيةٌ أو شارب أو عْنفَقَةٌ فلا يحرم عليه إزالتها، بل يستحب."[90] وقال العلماء: "ويجوز الحف والتحمير والنقش والتطريف إذا كان بإذن الزوج لأنه من الزينة."[91]

5- ما ارتبط بالزمان والمكان فيتغير بتغيرهما:

وكذلك ما ارتبط من أحكام السنة بالزمان أو المكان رأينا أ ا تتغير بتغيرهما، مثل:

1- أمره بإبراد الظهر في الصيف فيما رواه أبو سعيد الخدري ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "أبردوا بالظهر فإن شدة الحر من فيح جهنم."[92] قال ابن حجر: "قال جمهور أهل العلم: يستحب تأخير الظهر في شدة الحر إلى أن يبرد الوقت، وينكسر الوهج".

---

[88] انظر: ابن حجر. **فتح الباري** في شرح هذا الحديث، مصدر سابق، ج10، ص376.

[89] الزحيلي، وهبة، **الفقه الإسلامي وأدلته**، دمشق: دار الفكر، إعادة الطبعة الثالثة 1996م، ج1، ص312.

[90] نقله ابن حجر في **فتح الباري**. مصدر سابق، ج10، ص378.

[91] انظر المصدر السابق.

[92] أخرجه البخاري في **صحيحه**. مصدر سابق، ج1، ص 199 رقم 513.

وروي عن الشافعي أن ذلك إنما يكون بالحجاز حيث شدة الحر، وكانت المدينة ليس فيها مسجد غير مسجد رسول الله ﷺ وكان ينتاب من بعد.[93]

2- وأمره ﷺ بإبراد الحمى بالماء فيما رواه ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: "الحمى من فيح جهنم فأبردوها بالماء."[94] قال الخطابي فيما حكاه عنه ابن حجر: "في الحديث الإرشاد إلى تبريد الحمى بالماء، فإن أظهر الوجود، أو اقتضت صناعة الطب أن انغماس كل محموم في الماء، أو صبه إياه على جميع بدنه، يضره فليس هو المراد، وإنما قصد ﷺ استعمال الماء على وجه ينفع، فليبحث عن ذلك الوجه، ليحصل الانتفاع به." وقال المازري: "ولا شك أن علم الطب من أكثر العلوم احتياجا إلى التفضيل، حتى أن المريض يكون الشيء دواءه في ساعة، ثم يصير داء له في الساعة التي تليها، لعارض يعرض له من غضب يحمى مزاجه مثلا، فيتغير علاجه، ومثل ذلك كثير، فإذا فرض وجود الشفاء لشخص بشيء في حالة ما لم يلزم منه وجود الشفاء به له، أو لغيره في سائر الأحوال، والأطباء مجمعون على أن المرض الواحد يختلف علاجه باختلاف السن والزمان والعادة والغذاء المتقدم والتأثير المألوف وقوة الطباع." وقال المازري أيضاً: "ويحتمل أن يكون لبعض الحميات دون بعض، في بعض الأماكن دون بعض، لبعض الأشخاص دون بعض".

قال ابن حجر: "وهذا أوجه فإن خطابه ﷺ قد يكون عاما وهو الأكثر، وقد يكون خاصا كما قال: "لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول، ولكن شرقوا أو غربوا" فقوله: "شرقوا أو غربوا" ليس عاما لجميع أهل الأرض، بل هو خاص لمن كان بالمدينة النبوية وعلى سمتها، فكذلك هذا يحتمل أن يكون مخصوصا بأهل الحجاز وما والاهم؛ إذ كان أكثر الحميات التي تعرض لهم من العرضية الحادثة عن شدة الحرارة، وهذه ينفعها الماء البارد شرباً واغتسالاً".[95]

---

[93] ابن حجر. **فتح الباري**، مصدر سابق، ج2، ص16، وابن عبد البر في **التمهيد**، مصدر سابق، ج5، ص 5.

[94] أخرجه البخاري في **صحيحه**. مصدر سابق، ج3، ص1191 رقم 3091، ومسلم في صحيحه، **مصدر سابق**، ج4، ص1731 رقم 2209.

[95] ابن حجر. **الفتح**، مصدر سابق، ج10، ص176-177.

3- وما ورد في النهي عن استقبال القبلة للغائط والبول عن أبي أيوب الأنصاري قال: قال: رسول الله ﷺ: "إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول، ولا تستدبروها، ولكن شرقوا أو غربوا". فقال أبو أيوب: "فقدمنا الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت مستقبل القبلة، فننحرف عنها ونستغفر الله."[96] قال ابن حجر: "وهو مخصوص بالمخاطبين، وهم أهل المدينة، ويلحق م من كان على مثل سمتهم ممن إذا استقبل المشرق أو المغرب لم يستقبل القبلة ولم يستدبرها، أما من كان في المشرق فقبلته في جهة المغرب، وكذلك عكسه".[97]

4- وما روي في أن الوزن وزن أهل مكة، والمكيال مكيال أهل المدينة. عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: "الوزن وزن أهل مكة، والمكيال مكيال أهل المدينة."[98]

قال المناوي: "الوزن وزن أهل مكة: أي الوزن المعتبر في أداء الحقوق الشرعية إنما يكون بميزان أهل مكة؛ لأ م أهل تجارات، فعهدهم للموازين وخبر م للأوزان أكثر. والمكيال مكيال أهل المدينة: أي والمكيال المعتبر هو مكيال أهل المدينة؛ لأ م أصحاب زراعات، فهم أعرف بأحوال المكاييل." ثم نقل قول إمام الحرمين في معنى هذا الحديث: "لعل اتخاذ المكاييل كان يعم في المدينة، واتخاذ الموازين كان يعم بمكة، فخرج الكلام على العادة، وإلا فلا خلاف أن أعيان مكاييل المدينة وموازين مكة لا ترعى."[99] وما أحسن ما قال الشيخ القرضاوي في هذا المقام: "ولهذا لا يجد المسلم اليوم حرجاً في استعمال المقاييس العشرية من الكيلوجرام وأجزائه ومضاعفاته، لما يتميز به من دقة وسهولة في الحساب، ولا يعتبر ذلك مخالفة للحديث بحال من الأحوال."[100]

---

[96] أخرجه الترمذي في **سننه**، مصدر سابق، ج1، ص13.

[97] ابن حجر. **الفتح**، مصدر سابق، ج1، ص498.

[98] أخرجه أبو داود في **سننه**، مصدر سابق، ج3، ص246 رقم 3340، والنسائي في **سننه الصغرى**، مصدر سابق، ج5، ص54 رقم 2520، وابن حبان، محمد البستي في **صحيحه**، تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1993م، ج8، ص 77 رقم 3283. وهو صحيح.

[99] المناوي. **فيض القدير**، مصدر سابق، ج6، ص 374.

[100] القرضاوي. **كيف نتعامل مع السنة النبوية**، مصدر سابق، ص 147.

5- وما روي في رؤية الهلال للصوم والفطر: عن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: "صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته، فإن غمي عليكم فأكملوا العدد". وفي رواية: "فأكملوا عدة شعبان ثلاثين."[101] هذا الحديث من أوضح الأمثلة على أن الأمر برؤية الهلال لصوم رمضان، ولإفطاره كان مرتبطاً بزمانٍ لم يكن فيه للقطع ببداية رمضان أو فطره إلا هذه الطريقة، لأ ا التي كانت ممكنة مقدورة لجمهور الناس، دون عناء أو مشقة، فجرى ذكرها على لسان الشارع عليه الصلاة والسلام، على أ ا الواقع المحسوس الملموس لدى الجميع، لا على أ ا قيد احترز به عن غيره، كالحساب الفلكي الذي هو أبعد عن احتمال الخطأ والوهم والكذب في دخول الشهر، وهو الآن ميسور غير معسور، بفضل وجود علماء وخبراء فلكيين متخصصين على المستوى العالمي.

فإذا كان دخول الشهر برؤية الهلال ممكناً بإخبار شخص واحد عند الجمهور، أو اثنين عند آخرين، والذي لم يبلغ درجة القطع واليقين، فدخوله يكون ممكناً من باب أولى بإخبار متخصصين في الفلكيات الذي هو في درجة القطع واليقين.[102] وفيه قطع لدابر الخلافات التي تحدث في كل رمضان وعيد الفطر، خاصة في بلاد الهند.

6- ومنه منعه ﷺ من ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام من يوم الأضحى فيما روى البخاري عن سلمة بن الأكوع قال: قال النبي ﷺ: "من ضحى منكم فلا يصبحن بعد ثالثة وبقي في بيته منه شيء". فلما كان العام المقبل قالوا: يا رسول الله! نفعل كما فعلنا العام الماضي؟ قال: "كلوا وأطعموا وادخروا؛ فإن ذلك العام كان بالناس جهد، فأردت أن تعينوا فيها"[103]. وجاء في رواية عند مسلم[104]: "إنما يتكم من أجل

---

[101] أخرجه البخاري في **صحيحه**، مصدر سابق، ج2، ص674 رقم 1810، ومسلم في **صحيحه**، مصدر سابق، ج2، ص672 رقم 1081.

[102] ينظر للتوسع: القرضاوي، **كيف نتعامل مع السنة النبوية**، مصدر سابق، ص 147-156.

[103] رواه البخاري في **صحيحه**، مصدر سابق، الأضاحي، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي، ج5، 2115 24 رقم 5249.

[104] رواه مسلم في **صحيحه**. مصدر سابق، الأضاحي، باب بيان ما كان للنبي ﷺ من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث، رقم1971.

الدافّة التي دفت -أي القوم الذين قدموا المدينة من خارجها- فكلوا وادخروا وتصدقوا".

اتين الروايتين للحديث اتضح أن النهي كان لعلة زمنية، ولعلاج ظروف طارئة، حين كان بالناس جهد ومشقة، وحاجة إلى اللحم، وقد وفد عليهم وافدون محتاجون، فأصدر النبي ﷺ أمره بمنع الادخار، فلما زالت العلة زال الحكم، وإذا عادت العلة عاد الحكم، قال القرطبي وهو يرد على من قال بالنسخ فيه: "بل هو حكم ارتفع لارتفاع علته، لا لأنه منسوخ"، ثم قال:"فلو قدم على أهل بلدة ناس محتاجون في زمان الأضحى، ولم يكن عند أهل ذلك البلد سعة يسدون ا فاقتهم إلا الضحايا لتعين عليهم ألا يدخروا فوق ثلاثة كما فعل النبي ﷺ".[105]

وقد فعل ذلك علي بن أبي طالب ﷺ في وقت كان بالناس حاجة، و ذا جزم ابن حزم الظاهري،[106]وقال ابن حجر: "والتقييد بالثلاث واقعة حال، وإلا فلو لم تستد الخلة إلا بتفرقة الجميع لزم -على هذا التقدير- عدم الإمساك ولو ليلة واحدة.[107]

7- وكذلك يه ﷺ عن زيارة القبور يا عاماً للرجال والنساء، وكان لعلة زمنية، وهي حداثة عهدهم بالإسلام، وقر م من عهد الوثنية، فخاف النبي ﷺ على رجوعهم إلى جاهليتهم الأولى من النوح والعويل، وشق الجيوب، ولطم الخدود، وخمش الوجوه، وغير ذلك من عادات وتقاليد العهد الوثني، وبعد ما زال هذا الخوف برسوخ تعاليم الإسلام في قلو م، وتغلغلها في محيطهم سمح لهم بالزيارة فقال: "كنت يتكم عن زيارة القبور فزوروها؛ فإ ا تزهد في الدنيا وتذكر الآخرة."[108] وقال أيضا: "زوروا القبور فإ ا تذكر الموت."[109]

---

[105] القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر. **تفسيره الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أحمد عبـد العلـيم الـبردوني، القاهرة: دار الشعب، ط2، 1372هـ، ج12، ص47-48.

[106] انظر، **المحلى** لابن حزم، مصدر سابق، ج7، ص385

[107] ابن حجر. **فتح الباري**، مصدر سابق، ج10، ص28.

[108] رواه ابن ماجه في **سننه**، مصدر سابق، في الجنائز، ج1، ص501 رقم 1571. وإسناده حسن.

[109] رواه مسلم في **صحيحه**، مصدر سابق، الجنائز رقم 976 و 977.

8- ومنه يه ﷺ عن كتابة الأحاديث فيما قال: "لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه"[110]، كان هذا النهي عاماً لكل الصحابة، وكان السبب الملموس لذلك الخشيةَ من التباس القرآن بالحديث، وتركيز العناية على القرآن، وحثهم على حفظ الحديث في الصدور طالما أنه المصدر الثاني بعد القرآن للتشريع، فماذا وراء موافقته على كتابة بعض الأحاديث لبعض الصحابة؟ فقد روى الإمام البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "ما من أصحاب النبي ﷺ أحد أكثر حديثا عنه مني، إلا ما كان من عبد الله بن عمرو، فإنه كان يكتب، ولا أكتب."[111] وقال عبد الله هذا: "كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله ﷺ، أريد حفظه، فنهتني قريش وقالوا: أتكتب كل شيء تسمعه ورسول الله ﷺ بشر يتكلم في الغضب والرضا، فأمسكت عن الكتاب، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ، فأومأ بأصبعه إلى فيه، فقال: "اكتب، فوالذي نفسي بيده! ما يخرج منه إلا حق."[112] وقد كتب عبد الله بن عمرو ألفاً من الأحادث في صحف سماها (الصحيفة الصادقة)، وبقيت هذه الصحيفة في عائلته، فكان حفيده (عمرو بن شعيب) يحدث على أساسها، ويروي أحاديثها، وقد ضمن بعضها الإمام أحمد بن حنبل مسنده.

وروى البخاري ومسلم أن أبا شاه اليمني التمس من الرسول ﷺ أن يكتب له شيئا مما سمعه منه في خطبة فتح مكة في حقوق الإنسان، فأذن وقال: "اكتبوا لأبي شاه."[113]

---

[110] رواه مسلم في **صحيحه**، مصدر سابق، الزهد، باب التثبت في الحديث، رقم 3004.

[111] رواه البخاري في **صحيحه**، مصدر سابق، العلم، باب كتابة العلم، ج1، ص54 رقم 113.

[112] رواه أبو داود في **سننه**، مصدر سابق، كتاب العلم، حديث 3646، وأحمد في **مسنده**، مصدر سابق، ج2، ص162 والحاكم في **مستدركه**، مصدر سابق، ج1، ص187 رقم359 عن يحيى بن سعيد، عن عبيد الله بن الأخنس، عن الوليد بن عبد الله بن أبي مغيث، عن يوسف بن ماهك، عن عبد الله بن عمرو. قلت: رجاله ثقات.

[113] رواه البخاري في **صحيحه**، مصدر سابق، اللقطة، باب كيف تعرف لقطة أهل مكة، ج2، ص857 رقم 2302.

هناك كثير من الأخبار الصحيحة تدل على أن بعض الصحابة كتبوا أحاديث، وأن الرسول ﷺ كان يأذن لهم في ذلك، وما ذاك إلا لوثوقه بدقة هؤلاء، وعدم خوف الالتباس عليهم، في حين كان النهي لمن يخشى، أو يخشى عليه الالتباس، وهذا يعني أن النهي كان لعلة مفهومة مقدرة ، فإذا زالت العلة عند شخص ارتفع النهي وزال المنع، وبعبارة أخرى: هذان الموقفان من الإذن والنهي لم يكونا إلا لظروف المأذون لهم بالكتابة من أمنهم الالتباس، ولظروف المنهيين عنها مخافة الالتباس عليهم.

9- ومنه ما روي في عدد المشتركين في التضحية بالبعير. فعن ابن عباس: "كنا مع النبي ﷺ في سفر، فحضر الأضحى، فاشتركنا في البقرة سبعة، وفي الجزور عشرة"[114]. وعن جابر ﷺ: "نحرنا يوم الحديبية سبعين بدنة، البدنة عن عشرة."[115] وعن مروان والمسور رضي الله عنهما في قصة الحديبية: "وساق الهدي سبعين بدنة عن سبعمائة رجل، كل بدنة عن عشرة".[116]

فهذا الاختلاف الذي رأيناه في عدد المشتركين في البدنة في الأضحية ربما يرجع سببه إلى مراعاة تغير ثمن البدنة من واقع لآخر، ولعل هذا ما يدل عليه حديث رافع بن خديج ﷺ يقول: "كنا مع النبي ﷺ بذي الحليفة، فأصاب الناس جوع، فأصابوا إبلا

[114] أخرجه الترمذي في **سننه** – واللفظ له -: مصدر سابق، كتاب الحج، باب ما جاء في الاشتراك في البدنة والبقرة، ج3، ص249 رقم905، وفي كتاب الأضاحي، باب ما جاء في الاشتراك في الأضحية، ج4، ص89 رقم1501 وقال: "حسن غريب"، وأحمد في **مسنده**، مصدر سابق، ج1، ص275 رقم2484، والنسائي في **السنن الكبرى**، مصدر سابق، ج7، ص222 رقم 4392، وابن ماجه في **سننه**، مصدر سابق، ج2، ص1047 رقم3131، وابن خزيمة، محمد بن إسحاق في **صحيحه**، تحقيق د. محمد مصطفى الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، ط1، 1970م، ج4، ص291 رقم2908، وابن حبان في **صحيحه**، مصدر سابق، ج9، ص318 رقم4007 وعنده بلفظ: "وفي البعير سبعة أو عشرة"، والحاكم في **المستدرك**، مصدر سابق، ج4، ص256 رقم7559 وصححه على شرط البخاري. وأقره الذهبي.

[115] أخرجه الحاكم في **المستدرك**، مصدر سابق، ج4، ص256 رقم7558 وصححه على شرط مسلم. وأقره الذهبي.

[116] أخرجه ابن خزيمة في **صحيحه**، مصدر سابق، ج4، ص290 رقم2906، والبيهقي في **السنن الكبرى**، مصدر سابق، ج5، ص235 رقم9977. وهو ضعيف بمحمد بن إسحاق لتدليسه، ويرتقي إلى الحسن لغيره بحديث جابر.

وغنما، قال: وكان النبي ﷺ في أخريات القوم، فعجلوا وذبحوا ونصبوا القدور، فأمر النبي ﷺ بالقدور فأكفئت، ثم قسم فعدل عشرة من الغنم ببعير".[117]

قال ابن حجر في شرح حديث رافع هذا: "قوله: ثم قسم فعدل عشرة من الغنم ببعير": هذا محمول على أن هذا كان قيمة الغنم إذ ذاك، فلعل الإبل كانت قليلة أو نفيسة، والغنم كانت كثيرة أو هزيلة، بحيث كانت قيمة البعير عشر شياه، ولا يخالف ذلك القاعدة في الأضاحي من أن البعير يجزئ عن سبع شياه؛ لأن ذلك هو الغالب في قيمة الشاة والبعير المعتدلين، وأما هذه القسمة فكانت واقعة عين، فيحتمل أن يكون التعديل لما ذكر من نفاسة الإبل دون الغنم، وحديث جابر عند مسلم صريح في الحكم حيث قال فيه: "أمرنا رسول الله ﷺ أن نشترك في الإبل والبقر كل سبعة منا في بدنة" والبدنة تطلق على الناقة والبقرة. وأما حديث ابن عباس: "كنا مع النبي ﷺ في سفر، فحضر الأضحى، فاشتركنا في البقرة تسع، وفي البدنة عشرة" فحسنه الترمذي وصححه ابن حبان، وعضده بحديث رافع بن خديج هذا[118]. والذي يتحرر في هذا أن الأصل أن البعير بسبعة ما لم يعرض عارض من نفاسة ونحوها فيتغير الحكم بحسب ذلك، و ذا تجتمع الأخبار الواردة في ذلك.[119]

ورجح الأستاذ سعد الدين العثماني أن ذلك تصرف منه ﷺ بالإمامة، يرعى به مصالح الأمة الاقتصادية والمعيشية، فعلى الرغم من أن الأضحية أمر تعبدي، وأن جواز الاشتراك في البقر والإبل حكم شرعي ثابت، إلا أن عدد من يمكنهم الاشتراك في بقرة أو بدنة رهين بقيمتها ووضعية الثروة الحيوانية في ا تمع المسلم، ويجب على السلطات

---

[117] أخرجه البخاري في **صحيحه**، مصدر سابق، كتاب الشركة، باب قسمة الغنم، ج2، ص881 رقم 2356، وكتاب الجهاد والسير، باب ما يكره من ذبح الإبل والغنم في المغانم، ج3، ص1119 رقم 2910، وكتاب الذبائح والصيد، باب التسمية على الذبيحة، ج5، ص2095 رقم 5179.

[118] وعضده به ابن خزيمة أيضاً في **صحيحه**، مصدر سابق، ج4، ص291 رقم 2908.

[119] ابن حجر، **فتح الباري**، مصدر سابق، ج9، ص627 رقم 5179.

التشريعية إبداع الوسائل التشريعية والتنفيذية الكفيلة بالحفاظ على شعائر الدين وعلى ثروات المجتمع في آن واحد."[120]

6- ما صدر سداً للذرائع:

إن الأصل في اعتبار سد الذرائع لتغيير الأحكام إنما هو النظر إلى مآلات الأفعال، فإن كانت تتجه نحو المصالح كانت مطلوبة بمقدار ما يناسب طلب هذه المصلحة؛ وإن كانت لا تساويها في الطلب. وكذا إن كانت مآلاتها تتجه نحو المفاسد فإنها تكون محرمة بما يتناسب مع تحريم هذه المفسدة. كما أن النظر في المآلات لا يكون بحسب مقصد الفاعل، بل بحسب نتيجة العمل وثمرته. وهذه القاعدة فقد وجدنا لها حضوراً لا بأس به في الأحاديث والفقه، منه امتناع النبي ﷺ عن قتل المنافقين: من المعروف أن عبد الله بن أُبي رئيس المنافقين الذي كان نفاقه واضحا وضوح الشمس، لا سيما بعد نـزول سورة المنافقين التي كشفت عن نيته الخبيثة المبيتة ضد الإسلام والمسلمين منددة قوله لأصحابه: ﴿لَا تنفِقُوا علَى من عِند رسول اللهِ حتى ينفَضوا﴾، وقوله: ﴿لَئِن رجعْنا إِلَى الْمدِينةِ لَيخْرِجن الْأَعز مِنْها الْأَذَلَ﴾ (المنافقون:7-8). قوله الأخير هذا أول دعوة عنصرية إلى أن العزة للمواطنين الأصليين، وأن الذلة للمهاجرين، تلك التي يعاني منها العالم عامة، والمسلمون خاصة في العصر الحاضر رغم الأصوات المتعالية بحفظ حقوق الإنسان.

مع هذا كله قد امتنع النبي ﷺ عن عمل شيء ضده، وضد رفاقه، وقد كان النبي ﷺ يعلم بأعيان بعضهم؟ لأن الأمة كانت في حالة ضعف، كانت في حاجة إلى منعة وقوة، إلى كسب عدد كبير من الأتباع والأنصار، مما تطلب منه تحاشي أي عمل يخشى منه شق عصا الأمة الفتية، ثم قتلها في مهدها، لذلك كانت سياسته عليه الصلاة والسلام تجاهه سياسة تأليف قلب، وسياسة مُلاة، بغية تقليص ضرره على الأمة، وإبعاد التهمة بقتل أصحابه عن نفسه، كما قال لعمر: "دعه، لا يتحدث الناس أن

[120] العثماني، سعد الدين. تصرفات الرسول ﷺ بالإمامة، مصدر سابق، ص 38.

محمدا يقتل أصحابه"[121]، خشية أن يقع بسبب ذلك تنفير لكثير من الأعراب عن الدخول في الإسلام، حيث يأخذون بظواهر الأمور، ولا يعلمون بواطنها.

ومن هذا القبيل ما روته عائشة في امتناع النبي ﷺ عن قتل لبيد بن الأعصم الذي سحره في مشط ومشاطة وجف طلع نخلة ذكر، ووضعه في بئر ذروان، فقال ﷺ: "يا عائشة! كأن ماءها نقاعة الحناء أو كأن رؤوس نخلها رؤوس الشياطين". قلت: يا رسول الله! أفلا استخرجته؟ قال: "قد عافاني الله فكرهت أن أثور على الناس فيه شرا"، فأمر ا فدفنت[122]. وفي رواية مسلم: "أثير على الناس شراً".

قال النووي: وأخبر أن الله تعالى قد عافاه، وأنه يخاف من إخراجه وإحرقه، وإشاعة هذا، ضرراً وشراً على المسلمين من تذكر السحر أو تعلمه، وشيوعه والحديث فيه، أو إيذاء فاعله، فيحمله ذلك، أو يحمل بعض أهله ومحبيه والمتعصبين له من المنافقين وغيرهم على سحر الناس وأذاهم، وانتصا م لمناكدة المسلمين بذلك، هذا من باب ترك مصلحة لخوف مفسدة أعظم منها، وهو من أهم قواعد الإسلام."[123] وقال القرطبي: "لأن ترك قتل لبيد بن الأعصم كان لخشية أن يثير بسبب قتله فتنةً، أو لئلا ينفر الناس عن الدخول في الإسلام."[124] ومنه يه ﷺ عن بناء المساجد على القبور كيلا تكون ذريعة إلى اتخاذ أصحا ا أوثاناً تعبد.

أ- عن عائشة، عن النبي ﷺ قال في مرضه الذي مات فيه: "لعن الله اليهود والنصارى؛ اتخذوا قبور أنبيائهم مسجدا". قالت: ولولا ذلك لأبرزوا قبره غير أني أخشى أن يتخذ مسجدا"[125].

---

[121] جزء من حديث طويل أخرجه البخاري في **صحيحه**، مصدر سابق، سورة المنافقين، ج4، ص 1861 رقم 4622.

[122] أخرجه البخاري في **صحيحه**، مصدر سابق، ج5، ص2174 رقم 5430، ومسلم في **صحيحه**، مصدر سابق، ج4، ص 1719 رقم 2189.

[123] النووي. **شرح صحيح مسلم**، مصدر سابق، ج14، ص178.

[124] ذكره ابن حجر في **الفتح**، مصدر سابق، ج10، ص231.

[125] أخرجه البخاري في **صحيحه**، مصدر سابق، ج1، ص446 رقم 1265، ومسلم في **صحيحه**، مصدر سابق، ج1، ص375 رقم 529.

ب- عن جندب ﷺ قال: سمعت النبي ﷺ قبل أن يموت بخمس وهو يقول: "ألا وإن من كان قبلكم كانوا يتخذون قبور أنبيائهم وصالحيهم مساجد، ألا فلا تتخذوا القبور مساجد، إني أ اكم عن ذلك"[126].

قال القرطبي: "قال علماؤنا: ففعل ذلك أوائلهم ليتأنسوا برؤية تلك الصور، ويتذكروا أحوالهم الصالحة، فيجتهدوا كاجتهادهم، ويعبدوا الله عز وجل عند قبورهم، فمضت لهم بذلك أزمان، ثم خلف من بعدهم خلوف جهلوا أغراضهم، ووسوس لهم الشيطان أن آباءكم وأجداكم كانوا يعبدون هذه الصور، فعبدوها، فحذر النبي ﷺ عن مثل ذلك، وشدد النكير والوعيد على من فعل ذلك، وسداً للذرائع المؤدية إلى ذلك"[127].

ومنه تحريم قليل ما يسكر كثيره، وتحريم الخلوة بالأجنبية، وتحريم الصلاة بعد الصبح وبعد العصر سداً لذريعة الصلاة عند طلوع الشمس وعند غرو ا، ومنع الصائم من المباشرة إذا كانت تتحرك شهوته، ومنع كثير من العلماء مباشرة الحائض فيما بين سر ا وركبتها إلا من وراء حائل كما كان ﷺ يأمر امرأته إذا كانت حائضا أن تتزر، فيباشرها من فوق الإزار، وغيرها من الأمثلة.

وكما تقدم من يه ﷺ عن قطع يد السارق في الغزو[128] لئلا تكون ذريعةً لالتحاقه بالكفار إن كان رجلا عادياً، وطمع العدو فيه إن كان أميراً أو قائداً، لذلك منع عمر بن الخطاب ﷺ عماله: "أن لا تقيموا حداً على أحد من المسلمين، في أرض الحرب، حتى يخرجوا إلى أرض المصالحة."[129] وفي رواية أخرى: "أن لا يجلدن أمير جيش، ولا سرية، ولا رجل من المسلمين، حتى يقطع الدرب قافلاً، لئلا تلحقه حمية

---

[126] أخرجه مسلم في **صحيحه**، مصدر سابق، ج1، ص377 رقم 532.

[127] القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص58، وابن حجر. **الفتح**، مصدر سابق، ج1، ص525.

[128] أخرجه الترمذي في **سننه**، مصدر سابق، رقم 1450 وقال، حسن غريب، وأبوداود في **سننه**، مصدر سابق،، رقم 4408، والنسائي في **سننه الصغرى**، مصدر سابق، رقم 4982.

[129] أخرجه البيهقي في **السنن الكبرى**، مصدر سابق، ج9، ص105.

الشيطان، فيلحق بالكفار."[130] وقال علقمة: كنا في جيش في أرض الروم، ومعنا حذيفة بن اليمان، وعلينا الوليد بن عقبة فشرب الخمر، فأردنا أن نحده، فقال حذيفة: أتحدون أميركم، وقد دنوتم من عدوكم؛ فيطمعوا فيكم.[131]

ومنه منع النبي ﷺ عمال الدولة (موظفيها) عن قبول الهدايا، ففي الصحيحين أن النبي ﷺ استعمل رجلاً لجمع الزكاة، فلما قدم قال: هذا لكم، وهذا أهدي لي. فقام رسول الله ﷺ على المنبر... وقال: "ما بال عامل أبعثه فيقول: هذا لكم، وهذا أهدي لي، أفلا قعد في بيت أبيه، أو في بيت أمه، حتى ينظر أيهدى إليه أم لا. والذي نفس محمد بيده! لا ينال أحد منكم منها شيئاً إلا جاء به يوم القيامة، يحمله على عنقه: بعير له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر. ثم رفع يديه حتى رأينا عفْرتي إبطيه، ثم قال: اللهم هل بلغت، مرتين."[132]

فإن الهدية لم تقدم إلى ذلك الرجل لذاته، ولا لعلاقة خاصة بينه وبين أصحا ا، ولا لأن ذلك جارٍ بينه وبينهم من قبل، وإنما أهدي له لأجل مهمته (منصبه) "عسى أن ينفعنا".

وفي هذا يقول ابن القيم: "...الوالي والقاضي والشافع ممنوع من قبول الهدية، وهو أصل فساد العالم، وإسناد الأمر إلى غير أهله، وما ذاك إلا لأن قبول الهدية ممن لم تجر عادته بمهاداته ذريعةً إلى قضاء حاجته، وحبك الشيء يعمي ويصِم، فيقوم عنده شهوةً لقضاء حاجته مكافأةً له..."[133]

---

[130] رواه سعيد بن منصور في **سننه** (كما في **إعلام الموقعين** لابن القيم، مصدر سابق، ج3، ص6) والبيهقي في **سننه الكبرى**، مصدر سابق، ج9، ص105.

[131] ابن القيم. **إعلام الموقعين**، مصدر سابق، ج3، ص6.

[132] أخرجه البخاري في **صحيحه**، مصدر سابق، بأرقام: 2457، 6260، 6578، 6753، 6772، ومسلم في **صحيحه**، مصدر سابق، برقم1832، وأبو داود في **سننه**، مصدر سابق، برقم 2944، وأحمد في **مسنده**، مصدر سابق، ج5، ص423 رقم23646.

[133] ابن القيم. **إعلام الموقعين**، مصدر سابق، ج3، ص142.

ثالثاً: فوائد معرفة البعد الزماني والمكاني في السنة

وبجانب ما وضعنا للتعامل مع البعدين في السنة من قواعد وضوابط، نود أن نشير هنا إلى أن لمعرفة البعدين في السنة فوائد، لا تقل إحداها أهمية عن الأخرى، منها:

1. فهم المراد من النص النبوي على الطبيعة:

ما من امرئ أكثر فرحاً من الفقيه أو شارح الحديث إذا تمكن من فهم مراد الحديث، لأنه يمثل له أثمن كنـز لا يضاهيه كنـز، وللوصول إلى هذه الغاية العظمى يبذل الفقيه أو الشارح قصارى ما يملكه من قوة وطاقة، ومن ضمن جهوده التي يبذلا ا في هذا السبيل محاولة وقوفهما على الظروف والحالات التي قيل فيها ذلك الحديث، وله أمثلة كثيرة في الحديث، وقد تصلح مثالاً له الأحاديث السابقة الممثلة ا في الضوابط، ولكن زيادةً عليها نختار هنا حديث: "أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين، لا تتراءى ناراهما."[134]

هكذا رواه ابن حزم[135]، ويذكره الفقهاء في كتبهم، مما تسبب صعوبة مراد الحديث؛ لأن ظاهره يحرم الإقامة في بلاد غير المسلمين بصفة عامة، مع تعدد الحاجة إلى ذلك خاصة في عصرنا الحاضر من التعلم، والتداوي، والعمل، والتجارة، والسفارة، وغير ذلك، وخصوصاً بعد أن تقارب العالم، حتى غدا كأنه قرية كبيرة كما قال أحد الأدباء.[136]

وإذا أردنا أن نفهمه على الطبيعة يجب أن نرجع جهودنا إلى ما وراء أكثر من أربعة عشر قرنا هجرياً، فهنا نجد أن النبي ﷺ قال ذلك حينما كان في حاجة إلى النصرة وعدد كبير من الجند، يقول جرير بن عبد الله: "بعث رسول الله ﷺ سرسةً إلى

---

[134] قوله: "لا تتراءى ناراهما" أي لا تظهر سمةٌ لإسلامه، ولا سمةٌ لكفره، حتى يتعامل معه حسبها.

[135] **المحلى** لابن حزم، مصدر سابق، ج11، ص125.

[136] كما ذكر القرضاوي في **كيف نتعامل مع السنة**، مصدر سابق، ص128.

خثعم، فاعتصم ناس منهم بالسجود، فأُسرع فيهم القتلُ، فبلغ ذلك النبي ﷺ، فأمر لهم بنصف العقل، وقال: "أنا بريء..."[137]

فالحديث ليس حكماً عاماً للجميع في كل زمان ومكان، وإنما يتحدث عن رجال مخصوصين في زمن النبوة، حيث كانت الهجرة فرضاً من البلاد التي بينها وبين المدينة حالة حرب، وأما إذا تغير الوضع عما كان عليه من قبل، فلا ينطبق عليه حكم هذا الحديث.

2. تقليص الخلافات المذهبية:

إن الوعي بهذين البعدين في السنة يعين على تقليص الخلافات بين الأئمة، مثلا:

لقد أوجب النبي ﷺ التساوي في ستة أصناف من الأموال الربوية، أربعة منها بالكيل، وهي البر والشعير والتمر والملح، واثنان منها بالوزن، وهما الذهب والفضة. فاختلف العلماء فيه على قولين: ذهب جمهور الفقهاء إلى أن كل شيء نص الرسول ﷺ على تحريم التفاضل فيه كيلاً فهو مكيل أبداً؛ وإن ترك الناس الكيل فيه، وكل ما نص على تحريم التفاضل فيه وزناً فهو موزون أبداً؛ وإن ترك الناس الوزن فيه.

وذهب أبو يوسف إلى اعتبار العرف على خلاف المنصوص عليه، لأن النص إنما كان للعادة في ذلك الوقت، وقد تبدلت فيجب أن يثبت الحكم على وفق العادة الجديدة.[138] ولما كان مذهب أبي يوسف أوفق لجميع العصور قبله علماء العصر الحاضر على اختلاف مذاهبهم، وبذلك هم قضوا على الخلاف الموجود سابقاً. مثال آخر: ما ذكر من اختلاف الأئمة في أمره ﷺ بقتل شارب الخمر في الرابعة، فعن معاوية بن أبي سفيان قال: قال رسول الله ﷺ: "من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد في الرابعة فاقتلوه."[139]

---

[137] أخرجه أبو داود في **سننه**، مصدر سابق، رقم 2645، والترمذي في **سننه**، مصدر سابق، برقم 1604.

[138] انظر: ابن الهمام، محمد عبد الواحد، **فتح القدير شرح الهداية**، بيروت: دار الفكر، ط2، د. ت، ج7، ص14.

[139] أخرجه أبو داود في سننه، مصدر سابق، ج4، ص164 رقم 4482، والترمذي في سننه، مصدر سابق، واللفظ له، ج4، ص48 رقم 1444. وقال الترمذي: وفي الباب عن أبي هريرة والشريد وشرحبيل بن أوس وجرير

اختلف العلماء في هذا الأمر على أربعة أقوال: أولها أنّ الحديث منسوخ. قال به الإمام الشافعي، والترمذي، والخطيب البغدادي، والطحاوي،[140] والثاني أن الحديث محكم غير منسوخ. قال به عبد الله بن عمرو بن العاص من الصحابة، وابن حزم، والسيوطي،[141] والثالث تأويل ابن حبان بأن معناه إذا استحل ولم يقبل التحريم،[142] أما القول الرابع فقد ذهب بعضهم إلى أنه من باب التعزيز الذي يفعله الإمام عند الحاجة. حكاه ابن تيمية قولاً للشافعي وأحمد، وقال: "وهو أظهر,"[143] وهذا قول ابن قيم الجوزية، وأكد أنه لم ينسخ، ولم يجعله النبي ﷺ حدا لا بد منه، بل هو بحسب المصلحة إلى رأي الإمام.[144] ولو نظر في هذه القضية بأنه تعزير صدر عنه ﷺ بوصفه إماماً ليحل الخلاف بسهولة.

وأبي الرمد البلوي وعبد الله بن عمرو. وقال أيضاً: حديث معاوية هكذا روى الثوري أيضا عن عاصم عن أبي صالح عن معاوية عن النبي ﷺ، وروى ابن جريج ومعمر عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ. قال: سمعت محمدا يقول: حديث أبي صالح عن معاوية عن النبي ﷺ في هذا أصح من حديث أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي ﷺ. وإنما كان هذا في أول الأمر، ثم نسخ بعد".

[140] الشافعي. **الأم**، مصدر سابق، ج6، ص130، **واختلاف الحديث** في آخر كتاب الأم، ج9، ص601. والترمذي، **السنن**، مصدر سابق، ج4، ص48. والخطيب، أحمد بن علي، **الفقيه والمتفقه**، تصحيح إسماعيل الأنصاري، بيروت: دار الكتب العلمية ط2، 1980م، ج1، ص125. والطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة، **شرح معاني الآثار**، تحقيق محمد زهري النجار، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1399هـ، ج3، ص161.

[141] رواه أحمد في مسنده، مصدر سابق، ج2، ص211 رقم 6974، والطحاوي في **شرح معاني الآثار**، مصدر سابق، ج3، ص159، وابن حزم في **المحلى**، مصدر سابق، ج11، ص 366، وغيرهم. وهو منقطع كما قال ابن حجر في **الفتح**، مصدر سابق، ج12، ص80. إلا أن له طرقا أخرى يتقوى ا. **والمحلى** لابن حزم، مصدر سابق، ج11، ص368، **وعون المعبود** للعظيم آبادي، أبي الطيب محمد شمس الحق، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1415هـ، ج12، ص120. وانظر: الزيلعي، **نصب الراية**، مصدر سابق، ج3، ص348.

[142] الزيلعي، **نصب الراية**، مصدر سابق،ج3، ص346.

[143] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **منهاج السنة**، مرجع سابق، ج3، ص139.

[144] ابن قيم الجوزية. **الطرق الحكمية**، مصدر سابق، ص 15.

3. تبرئة الإسلام وحملته من ا امات جائرة:

مثل الحديث الذي رواه أنس بن مالك ﷺ قال: قال النبي ﷺ: "الأئمة من قريش."[145]

عند فهم الحديث في ضوء ملابساته وظروفه جاء تفسيره في رأي ابن خلدون بأنه ﷺ راعى ما كان لقريش في عصره من القوة والعصبية التي عليها تقوم الخلافة أو الملك. فأرجع ابن خلدون اشتراط القرشية إلى الكفاءة المتواترة في قريش لدفع التنازع وجمع الكلمة،[146] فإذا توفرت تلك الكفاءة في غير القرشي فهو أحق بالإمامة أو الإمارة من القرشي الذي يفقدها، فعلى هذا أصبح معنى الحديث "الأئمة من الأكفاء" لا غير.

4. إزالة التعارض:

لقد وظف الإمام الشافعي التعرف على البعد الزماني والمكاني لنفي التعارض بين الأحاديث، يقول: "ويسن في الشيء سنة، وفيما يخالفه أخرى، فلا يخلص بعض السامعين بين اختلاف الحالين اللتين سن فيهما"[147]. وأوضح في "اختلاف الحديث" في أماكن عديدة أن عدم معرفة ذلك يؤدي إلى ظن التعارض بين الأحاديث[148]. ومن أمثلته:

ما ورد في باب استقبال القبلة للغائط والبول عن أبي أيوب الأنصاري قال: قال: رسول الله ﷺ: "إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول، ولا تستدبروها، ولكن شرقوا أو غربوا". فقال أبو أيوب: فقدمنا الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت مستقبل القبلة، فننحرف عنها ونستغفر الله"[149].

---

[145] أخرجه أحمد في **مسنده**. مصدر سابق، ج3، ص129، 183، 421/4، وانظر **فتح الباري**. مصدر سـابق، كتاب الأحكام، ج13، ص114-119.

[146] راجع: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، **المقدمة**، بيروت: دار القلم، ط5، 1984م، ص 195.

[147] الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر، بدون ذكر الناشر، القاهرة، 1939م، ص214.

[148] انظر منه الصفحات التالية، 119، 175، 187، 306.

[149] أخرجه الترمذي في **سننه**، مصدر سابق، ج1، ص13.

وورد في حديث عبد الله بن عمر أنه كان يقول: إن ناساً يقولون: إذا قعدت على حاجتك فلا تستقبل القبلة ولا بيت المقدس. فقال عبد الله بن عمر: لقد ارتقيت يوماً على ظهر بيت لنا فرأيت رسول الله ﷺ على لبنتين مستقبلاً بيت المقدس لحاجته.[150]

ظاهر الحديثين السابقين يفيد التعارض بينهما، ولكن إذا عرفنا أن الحديثين لظرفين خاصين، فحديث أبي أيوب لمن يقضي حاجته في الصحراء حيث لا ستر ولا حاجز بينه وبين القبلة، وحديث عمر لمن في البيوت حيث لا استقبال مباشر للقبلة أو استدبارها، فلا تعارض، ولا اختلاف بينهما. قال الإمام الشافعي ما معناه: إن النهي إنما كان للعرب في الصحارى، حيث تتسع لهم في الانحراف، أما في مراحيض المنازل والبيوت فقد لا تتسع لذلك فلا يدخلها النهي.[151] وفي المسألة أقوال أخرى أيضاً، ورجح الأئمة الأحناف، والإمام الشوكاني، والشيخ الألباني المنع سواء كان في الصحراء أو البنيان.[152]

5. إزالة الإشكال:

مثل حديث: "إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه"، أخرجه الشيخان عن عمر بن الخطاب ﷺ.[153]

استشكلته أم المؤمنين السيدة عائشة رضي الله عنها، وحلت ذلك الإشكال بما كانت تعرفه من البعد الذي قيل فيه هذا الحديث كما رواه الإمام مسلم، قالت: رحم الله أبا عبد الرحمن، سمع شيئا فلم يحفظه، إنما مرت على رسول الله ﷺ جنازة كافر وهم يبكون عليه، فقال: أنتم تبكون وإنه ليعذب.[154] وفي رواية: "إنما مر رسول الله ﷺ على يهودية يبكى عليها، فقال: إ م ليبكون عليها وإ ا لتعذب في قبرها" متفق عليه. وفي رواية لهما: "يرحم الله عمر، لا والله ما حدث رسول الله ﷺ إن الله ليعذب المؤمن ببكاء أهله". ولفظه في مسلم: ببكاء الحي عليه. وقد أخرجاه من رواية ابن مليكة عن ابن عمر، وفي آخره: قالت

---

[150] أخرجه البخاري في **صحيحه**، مصدر سابق، ج1، ص67.

[151] الشافعي. **الرسالة**، مصدر سابق، ص 292- 297.

[152] الألباني، محمد ناصر الدين. تمام المنة في **التعليق على فقه السنة**، الرياض: دار الراية ط5، 1998م، ص 59-60.

[153] أخرجه عن عمر البخاري في **صحيحه**، مصدر سابق، برقم 1226، ومسلم في **صحيحه**، مصدر سابق، برقم 927.

[154] **صحيح مسلم**، مصدر سابق، برقم 931.

عائشة: "والله ما حدث رسول الله ﷺ: ليعذب المؤمن ببكاء أهله، ولكن رسول الله ﷺ قال: "إن الله ليزيد الكافر عذابا ببكاء أهله عليه."[155]

رابعاً: كيف يعرف البعد الزماني والبعد المكاني؟

يعرف البعدان بعدة طرق، أولها بالحديث نفسه؛ كما عرفنا في حديث سلمة بن الأكوع في المنع من ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام من يوم الأضحى فيما روى البخاري عن سلمة بن الأكوع قال: قال النبي ﷺ: "من ضحى منكم فلا يصبحن بعد ثالثة وبقي في بيته منه شيء". فلما كان العام المقبل قالوا: يا رسول الله! نفعل كما فعلنا العام الماضي؟ قال:"كلوا وأطعموا وادخروا؛ فإن ذلك العام كان بالناس جهد، فأردت أن تعينوا فيها."[156] وجاء في رواية عند مسلم[157]: "إنما نهيتكم من أجل الدافّة التي دفت -أي القوم الذين قدموا المدينة من خارجها- فكلوا وادخروا وتصدقوا".

ويعرف البعدان بجمع طرق الحديث وألفاظه فيها كما حصل في حديث رافع بن خديج أن النبي ﷺ نهى عن كراء المزارع.[158] هكذا رواه أبو رافع دون أن يذكر مناسبة هذا النهي. وقال زيد بن ثابت: يغفر الله لرافع بن خديج، أنا والله أعلم بالحديث منه، إنما أتى رجلان قد اقتتلا، فقال رسول الله ﷺ: "إن كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع"، فسمع رافع قوله: "لا تكروا المزارع."[159] فواقع النهي ليس مطلقاً كما يفهم من حديث

---

[155] انظر: ابن حمزة الحسيني، إبراهيم بن محمد بن كمال الدين، **البيان والتعريف**، تحقيق سيف الدين الكاتب، بيروت: دار الكتاب العربي، 1401هـ، ج1، ص220.

[156] رواه البخاري في **صحيحه**، مصدر سابق، الأضاحي، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي، ج5، ص2115، رقم 5249.

[157] رواه مسلم في **صحيحه**، مصدر سابق، الأضاحي، باب بيان ما كان للنبي ﷺ من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث، رقم1971.

[158] أخرجه البخاري في **صحيحه**، مصدر سابق، برقم 1344، ومسلم في **صحيحه**، مصدر سابق، برقم 1547، وأحمد في **مسنده**، مصدر سابق، ج2، ص64.

[159] رواه أحمد في **مسنده**، مصدر سابق، ج5، ص182، 187، وأبو داود في **سننه**، مصدر سابق، برقم 3390، وابن ماجه في **سننه**، مصدر سابق، برقم 2461.

أبي رافع، بل هو كما ذكر زيد بن ثابت أنه كان بسبب خصام الرجلين لأ نما قد اكتريا بما ينبت، وهو مجهول، وأما الكراء بمعلوم فلا يتناوله النهي، لذلك أجازه الجمهور.[160]

ويعرف البعد الزماني والمكاني للحديث بالتأمل في متعلقاته ومثاله حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه في النهي عن كتابة غير القرآن كما تقدم، فواقع النهي غير مذكور في هذا الحديث، ولا في طريق آخر من طرقه، ولا في شاهد من شواهده، ولكن بالتأمل في متعلقاته وملابساته عرفنا أن واقعه هو إما ندرة الكُتاب وأدوات الكتابة، أو أن أكثر المسلمين سذج لا يفرقون بين القرآن والحديث، فضلاً عن خوف التباس القرآن بالحديث، وإذنه لبعض الصحابة.

وأخيراً يمكن أن يعرف البعد الزماني والمكاني للحديث من خلال عمل الصحابة: كما حصل ذلك في حديث ضالة الإبل.

خاتمة

تبين من خلال هذه الجولة أن السنة النبوية ليست كلها خاضعة للزمان والمكان، ولا كلها متسمة بالأبدية والثبات، بل منها ما هو أبدي ثابت وهو أكثرها، وهي تشمل ما يتعلق منها بالعقائد، والعبادات الأصول، والمبادئ العامة للأنظمة الإسلامية في المعاملات والحكم والقضاء وغيرها، والأخلاق والقيم، والسنن الإلهية. ومنها ما هو تابع للزمان والمكان، يتغير التعامل معها حسب تغير الزمان والمكان، وهي تشمل ما يتعلق منها بالفروع من العبادات، والتطبيقات العملية للمبادئ العامة، وما صدر عنه ﷺ باعتباره حاكما وإماما، وما جاء منها مبنيا على السياسية الشرعية، وما كان منها على سبيل التجارب البشرية أو الأعراف والعادات، والأفعال الجبلية للنبي ﷺ والعادية، والأوامر الإرشادية. والتي قد يؤثر فيها الزمان والمكان هي خاضعة لإحدى القواعد الست حسبما وصل إليها البحث، وهي: الضرورات تبيح المحذورات؛ وما أنيط منها بأوصاف متغيرة فيتغير حكمها بتغير تلك الأوصاف؛ ما ارتبط منها بمصالح متغيرة فيتغير حكمها بتغير تلك المصالح؛ وما بني منها على الأعراف والعادات فيتغير حكمها بتغير تلك الأعراف

[160] انظر: **فتح الباري** لابن حجر. مصدر سابق، ج10، ص25 شرح الحديث رقم 2364.

والعادات؛ وما ارتبط منها بالزمان والمكان فيتغير حكمها بتغير الزمان والمكان؛ وأخيراً ما صدر منها سداً للذرائع.

وتكميلاً للبحث تطرق لبيان فوائد معرفة البعد الزماني والمكاني في السنة، ومنها: فهم المراد من النص النبوي على الطبيعة، وتقليص الخلافات المذهبية بقدر الإمكان، وتبرئة الإسلام وحملته من ا امات جائرة، وإزالة التعارض بين الأحاديث، رفع الإشكال من الأحاديث.

كما عرف البحث بطرق معرفة البعد الزماني والبعد المكاني للحديث، منها الحديث ذاته، أو الطرق الأخرى للحديث، أو التأمل في متعلقات الحديث، أو عمل الصحابة.

ومع ما بذِلَ في إعداد هذا البحث من جهد ومحاولة لوضع الحد من الإفراط والتفريط في تأثير الزمان والمكان فيها وعدمه، لا نتوقع أن يكون هذا البحث قد جاء بالقول الفصل في هذا الموضوع، وذلك لأن البحث:

أولاً: قد اتبع فيه منهج غير منهج الذين تناولوا الموضوع، فنظروا في القضية بتقسيم حيثية النبي ﷺ إلى كونه مبلغا أو قاضياً أو مفتياً أو إماماً أو بشراً كما فعل القرافي وعلال الفاسي والدهلوي وغيرهم، ونظر هذا البحث إلى هذه القضية بتقسيم مجالات السنة إلى ما يؤثر فيه الزمان والمكان، وما لا يؤثر فيه الزمان والمكان؛ لأنه رأى هذا التقسيم أجمع وأشمل للقضايا الظروفية.

وثانياً: أن الضوابط التي وضعها البحث قد يختلف أحد معه فيها، ولكن الأمر الملاحظ فيها تلك الأمثلة الكثيرة التي ذكرت تحت تلك الضوابط، فإ ا -على الأقل- قد أسهمت في إثارة الموضوع، ودلت دلالة واضحة على أن ثمة أحاديث روعيت فيها الظروف الزمانية والمكانية، ودعت الباحثين إلى النظر فيها بالنظرة الزمانية-المكانية، مما يقتضي من علماء الحديث أن يصنفوها تصنيفاً لائقاً تحت قواعد وضوابط تحاشياً للتفريط والإفراط المشار إليهما في البحث؛ لأن المقصود خدمة الشريعة بصفة عامة، والسنة النبوية بصفة خاصة.

التفسير الإسلامي للتاريخ
المسوغات والأطروحات والإشكالات المنهجية

أحمد إبراهيم أبو شوك*

مقدمة

الادعاء بأن للتاريخ منهج واحد، يمكن من خلاله الوصول إلى الوقائع التاريخية الثابتة، وتصويرها تصويراً علمياً مجرداً، لا علاقة له بمعتقدات المؤرخ، أو أرائه الفلسفية، أو قيمه الخُلقية، أو أهدافه الذاتية، أو حقبته التاريخية، أو بيئته الثقافية، هو ادعاء يفتقر إلى الموضوعية، ويقود إلى الاعتقاد بأن قضية المنهجية التاريخية قد حسمت من قبل، ولم تعد تحتاج إلى نظرة جديدة. إلا أن هذا الادعاء يخالف واقع الحال، علماً بأن معظم المناهج البحثية الخاصة بتفسير التاريخ البشري قد تشكلت بنيتها التحتية وفق منطلقات أيديولوجية معينة، لها نظر ا الخاصة لطبيعة العلاقة الجدلية بين الإنسان، والكون، والظروف البيئية المحيطة به، وكيفية تفسير العوامل الثابتة والمتغيرة التي تحكم حركة التاريخ البشري والعمران الاجتماعي. وانطلاقاً من هذه الزاوية يمكننا أن نصنف التفسير الإسلامي للتاريخ داخل هذا الإطار الأيديولوجي، ونميزه عن التفسيرات الوضعية الأخرى، لأنه يستند إلى مقررات ربانية مستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وتطبيقات بشرية قائمة على مدى فهم أصحاب هذا التفسير لهذه المقررات، وكيفية توظيفها في منظومة منهجية تصلح لقراءة التاريخ البشري، وتحليل وقائعه. إذاً التفسير الإسلامي للتاريخ في جزئياته، كما يرى محمد قطب، هو اجتهاد بشري، يخطئ

* أستاذ مشارك، قسم التاريخ والحضارة، الجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا. abushouk@iiu.edu.my

ويصيب، ويكون دائماً عرضة للمناقشة والتصويب ككل فكر يصدر عن الإنسان، لكن يظل تفسيراً له ميزاته الخاصة التي تدور في فلك المقررات الربانية التي تجعله أكثر موثوقية من التفسيرات العلْمانية الأخرى.[1]

وعلى هدي هذه الفرضيات يناقش هذا البحث المسوغات الفكرية التي أفضت إلى ظهور التفسير الإسلامي للتاريخ (أو أسلمة علم التاريخ) في النصف الأخير من القرن العشرين للميلاد، ويحلل الأطروحات الإسلامية التي قُدمت في هذا الشأن كبدائل للأطروحات الغربية الخاصة بتفسير التاريخ البشري، ثم يستعرض الإشكالات المنهجية التي تواجه هذه الأطروحات، وكيفية تقويمها لتكون أجدر استيعاباً لمفردات التاريخ البشري وحركته، وأكثر تثاقفاً مع المناهج البحثية التاريخية المعاصرة.

أولاً: مسوغات أسلمة علم التاريخ

يرفض منظرو أسلمة علم التاريخ المنهج الغربي المادي المتعلق بمعالجة الواقعة التاريخية، والمسألة الحضارية، ويحتجون بأنه منهج علْماني، يؤمن بضرورة إقصاء العناصر الغيبية من مراجع المعرفة التاريخية ومصادرها، ويبني فرضياته على التجربة والعقل، وأحياناً على قيم غيبية تستمد شرعيتها من التراث الإنساني نفسه.[2] فهذا الإقصاء، من وجهة نظرهم، يقعد المنهج الغربي عن دوره الفاعل في إعطاء قراءات موضوعية لحركة التاريخ البشري العام.

ويقوم هذا الرفض على عدد من المسوغات أن غياب البعد الروحي الغيبـي في مناهج البحث التاريخي في الغرب قد أفضى إلى قصور واضح في فهم العلاقة الجدلية بين الله والإنسان والطبيعة، ولازم هذا القصور نقص طبيعي في فهم حيثيات الوقائع

---

1 محمد قطب، **حول التفسير الإسلامي للتاريخ**، جدة: ا موعة الإعلامية، 1989م، ص 13.

2 لمزيد من التفصيل حول مفهوم الدين في أدبيات علم الاجتماع الغربي الحديث انظر:

زين، إبراهيم محمد. "علم الاجتماعي الديني وعلوم الوحي والتراث"، **مجلة تفكر**، ا لد 3، العدد 1، 2001م، ص47-88.

التاريخية، وتفسيرها تفسيراً موضوعياً. ويعد أصحاب التفسير الإسلامي للتاريخ هذا القصور، الذي يستمد حجيته من منطلقات أيديولوجية، عيباً جوهرياً في منهج البحث التاريخي الغربي، وليس مجرد عيب جزئي فقط في تفسير الواقعة التاريخية أو تصويرها.[3]

ومن ناحية أخرى يرفض أصحاب التفسير الإسلامي للتاريخ مبدأ الحتميات (الحتمية التاريخية، والحتمية المادية، والحتمية الاقتصادية)، باعتباره مبدءاً يهدف إلى تحقير الإنسان الذي كرمه الله سبحانه وتعالى، وفضله على كثير من خلقه، وذلك في قوله: ﴿ولَقَدْ كَرَّمْنا بِني آدم وحملْناهمْ فِي الْبر والْبحْرِ ورزقْناهم من الطيباتِ وفَضلْناهمْ علَى كَثِيرٍ ممنْ خلَقْنا تفْضِيلاً﴾ (الإسراء: 70). وعليه، فإن الحتمية الوحيدة المعترف ا في هذا الإطار هي حتمية القدرة الإلهية، التي لا تلغي دور الإنسان الإيجابي وفاعليته، لأ ا حتمية نتائج قائمة على أسباب معينة. وهذه الأسباب هي حصيلة إرادة الإنسان الحرة، التي تجعله ملزماً بتحمل النتائج المترتبة على فعله التاريخي في الحياة الدنيا والآخرة.[4]

وترفض أدبيات منظري أسلمة علم التاريخ التفسير الوضعي القائم على مبدأ الضرورة، وقوانين التطور التصاعدية (أو اللولبية) لحركة التاريخ، لأن هذه القوانين والقواعد المادية المصاحبة لها تجعل الإنسان مجرد عنصر ثانوي من عناصر التاريخ، وتخضع حركاته وسكناته إلى قوة العناصر المادية القاهرة التي تجعل عطاءه الفكري، والعقدي، والاجتماعي، مجرد تجليات لتأثير الظروف المادية المحيطة به.[5] وهذه الفرضية، حسب رأي منظري الأسلمة تتعارض مع قوله تعالى: ﴿إن اللّه لاَ يغير ما بِقَوْمٍ حتى يغيروا ما بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد:11)، علماً أن هذا القول الفصل يعطى الإنسان دوراً إيجابياً في حركة التاريخ، وصناعة وقائعه دون أن يكون تابعاً لهذه الوقائع أو دائراً في فلكها دوراناً يفقده إرادته الفاعلة. كما ترفض هذه الأدبيات مبدأ التطور البشري القائم على مفهوم النشوء والارتقاء الداروني، بل ترى أن بني البشر قد تناسلوا من نبي الله آدم عليه السلام، وبدأوا حيا م مقرين بوحدانية الله سبحانه وتعالى، ومتفاعلين فيما بينهم، وفق

---

3 قطب، سيد. في **التاريخ .. فكرة ومنهاج**، دار الشروق، د.ت.، ص 38.

4 قطب، محمد. المرجع السابق، ص 44.

5 المرجع السابق.

سلوك حضاري يرقى على سلوك الحيوان، الذي لم يهبه الله سبحانه وتعالى نعمتي العقل والنطق، بل جعله من المخلوقات المسخرة لخدمة الإنسان ومنفعته.[6]

ويرفض منظرو أسلمة علم التاريخ التحقيب الثلاثي الأوروبي، الذي يقسم تاريخ العالم العام إلى "قديم، ووسيط، وحديث"، بحجة أن هذا التقسيم لا يراعي خصوصيات تواريخ الشعوب الأخرى. وشاهدهم في ذلك أن التحقيب الثلاثي الأوروبي يضع تاريخ العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، وعدداً من أروع الحقب التاريخية البيزنطية، وإنجازات سلالة تانغ الصينية، وغيرها من الحضارات الأخرى، داخل عباءة العصور الأوروبية المظلمة،[7] علماً بأن هذه الشعوب قد عاشت واقعاً تاريخياً يختلف مضموناً ومعنى مع الواقع الذي عاشته أوروبا في تلك العصور الوسطى.

وأخيراً فإن منظري الأسلمة يعتقدون أن أي تفسير لتاريخ الأمة الإسلامية يقصي البعد الديني عن أدواته التحليلية يعد تفسيراً محكوماً عليه "بالقصور الفاحش والفشل الذريع"، لأنه لا يستند إلى النص الإسلامي، الذي يمثل أقوى العوامل الحاسمة في صياغة إسهامات الأمة الإسلامية، وتشكيل رصيدها التاريخي الضخم.[8] وشاهدهم في ذلك أن معظم المستشرقين الذين اهتموا بدراسة تراث الأمة الإسلامية قد أخطأوا الظن في فهم وحدته التاريخية، وطبيعة نسيجه الداخلي المتجانس، لأ م نظروا إلى هذا التراث التاريخي نظرة تتسم بالتجزئة والتقطع، دون أن يأخذوا بعين الاعتبار حركة ا تمع المسلم، ووحدته وصيرورته التي "كانت تجد في قيم الإسلام، ومبادئه، ومثله، مراكز ثقلها،

---

[6] خليل، محمد رشاد. **المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره**، الدار البيضاء: دار الثقافة والنشر والتوزيع، 1986م، ص 95.

[7] لمزيد من التفصيل حول الانتقادات الخاصة بالتحقيب الأوروبي الثلاثي انظر:
- بلانكنشب، خالد. "الإسلام والتاريخ العالمي"، (ترجمة جميل حمادة)، **إسلامية المعرفة**، العدد الأول، 1995م، ص 95-132؛
- عثمان، تريفة أحمد. **نحو مفهوم إسلامي لتحقيب التاريخ العالمي**، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، 2000م.

[8] شفيق، منير. **الإسلام** في **معركة الحضارة**، القدس: وكالة أبوعرفة للصحافة والنشر، 1982م، ص 37؛ انظر أيضاً:
- مراح، محمد. "مساهمة مجلة المسلم والمعاصر في أسلمة التاريخ"، **مجلة الكلمة**، العدد 29، 2000م، ص 62.

وضبطها، ومؤشرات تمخضها الدائم عن المزيد من الوقائع والأحداث".[9] وعليه فإن البعد الغيبـ ـي من وجهة نظرهم يمثل ضرورة ملحة لأي منهج علمي يهدف إلى تقديم قراءة موضوعية لمفردات أحداث التاريخ الإسلامي، وتوطينها في محيط التاريخ العالمي العام.

لقد قادت هذه المسوغات الناقدة للمنهج الغربي المادي لتفسير التاريخ نفراً من النخبة المسلمة إلى البحث عن تفسير إسلامي للتاريخ، يستمد شرعيته من جملة من مرتكزات الفكر الإسلامي، القائمة على قيم عقدية تختلف اختلافاً جذرياً مع مرتكزات الفكر الغربي الخاصة بتفسير قضية الخلق، والكون، ودور العناصر الغيبية والمحسوسة في تحديد مسار حركة التاريخ البشري. وستكون هذه المرتكزات الفكرية الإسلامية محور نقاشنا في الفقرات التالية.

ثانياً: المرتكزات الفكرية لأطروحات أسلمة علم التاريخ

استقت أطروحات أسلمة علم التاريخ مرتكزا ا الفكرية من معارف الوحي (القرآن والسنة)، التي مكنتها من تجاوز بعض الإخفاقات العامة للمدارس التاريخية الوضعية، وأهلتها لتقديم قراءات جديدة لطبيعة العلاقة الجدلية بين الله والإنسان والنواميس الكونية، وفاعلية دورها في تحديد مسار حركة التاريخ البشري، وتشكيل وقائعه. وقد صدر في هذا الشأن عدد من الأطروحات العلمية الجادة، التي انطلقت من فرضية مؤداها أن المساحة الواسعة التي خصصها القرآن للمسألة التاريخية كافية لأن تضع المرتكزات الفكرية للتفسير الإسلامي للتاريخ، التي يمكن من خلاله ربط قيم السماء بالأرض، وتأصيل قضية خلق الإنسان، واستيعاب طبيعة الصراع بين قوى الخير والشر، ثم فهم المصير المحتوم الذي ستؤول إليه هذه القضايا. ومن ثم يمكننا أن نفصل هذه المرتكزات الفكرية على النحو التالي:

[9] خليل، عماد الدين. **مدخل إلى إسلامية المعرفة**، ط 2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1421هـ/1991م، ص63.

يتجلى المرتكز الفكري الأول في الإقرار التام بأن الفعل التاريخي لا يتحقق إلا في إطار المشيئة الإلهية، حيث تتطابق نتائجه مع علم الله سبحانه وتعالى في كل زمان ومكان، وتختلف أسبابه اختلافاً طردياً مع حرية الاختيار المتاحة للإنسان لتنفيذ الفعل التاريخي، وذلك في إطار علاقته المتبادلة مع "عالم الأفكار" و"عالم الأشياء". فمن هذه الزاوية جاء تقسيم الفعل التاريخي إلى قسمين: قسم يمثله الفعل الإلهي المباشر، الذي يأتي متناسقاً مع النواميس الكونية والقوى الطبيعية، أو يتجاوز النمط المعهود ويتبلور فيما يعرف بخوارق العادات. وهذه الخوارق نفسها تأتي في شكل قوة طبيعية مادية محسوسة، كالسيل، والجفاف، والغرق، والطوفان، أو تتجسد في شكل قوة روحية غير مرئية مثل التأييد الذي يمد به الله سبحانه وتعالى عباده الصالحين عن طريق الملائكة، أو عن طريق رفع الروح المعنوية عند المحن والشدائد.

وفي كلتا الحالتين فإن غاية الفعل الإلهي المباشر هي تذكير الناس بأن كلمة الله هي النافذة في هذا الكون، وأن قدرته هي القدرة اللا ائية في تشكيل الحدث التاريخي.[10] ويتبلور ذلك في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِذَا قَضى أَمْرا فَإِنما يقُولُ لَه كُن فَيكُونُ.﴾ (آل عمران: 47). أما القسم الآخر فيمثله الفعل الإلهي غير المباشر، الذي يحدث في إطار الحرية الإنسانية التي كرم الله ا بني آدم، وبلورها في قوى العقل والإرادة، والانفعال، والحس، والحركة، ثم جسد استجابات هذه القوى في الفعل الإنساني المؤثر في البيئة والمتأثر ا. لذا فإن هناك سمة "تناغم وتشابك وتداخل بين إرادة الله سبحانه وتعالى وإرادة الإنسان، يصعب التفريق والفصل والقول بأن هذا من عمل الله وهذا من عمل الإنسان"،[11] بل القاعدة الأساسية أن الكل "من عند الله". ولكن في الوقت نفسه يؤكد الله سبحانه أن للإنسان حرية كاملة في صياغة الحدث التاريخي. وذلك في حدود قدراته، وإمكاناته الذاتية، والمؤثرات البيئية التي يعمل فيها، لذا فإن النتيجة التاريخية لتجربته الفردية أو الجماعية التي رتبتها المشيئة الإلهية تأتي متناسقة مع روح الفعل

---

[10] المرجع السابق، 120.

[11] خليل، عماد الدين. **التفسير الإسلامي للتاريخ**، ط 5، بيروت: دار العلم الملايين، 1991، ص 138.

البشري، وطبيعة التجربة نفسها، ومع مفهوم استجابة الإنسان لقوى الخير والشر، والثواب والعقاب، والتحدي ورد الفعل الموازي، والحركة والمقاومة.[12]

و ذه الكيفية يضيف عماد الدين خليل بعداً آخر لقراءة الحدث التاريخي، وينفي القول بأن تصرفات الإنسان هي عبارة عن انعكاسات للصراع الجدلي بين القوى المادية أو انبثاق لمسيرة العقل الكلي تجاه الوجود المطلق، بل يمضي في الاتجاه الذي يؤكد أن للإنسان دوراً ريادياً في صياغة الحدث التاريخي. ويقر أيضاً بأن هذا الدور ناتج عن تبادل أفعاله وردود أفعاله مع الظروف البيئية المحيطة، وعن خصوصية وضعه المتميز على سائر المخلوقات، الذي يتجلى في قوله تعالى: ﴿ولَقَدْ كَرَمْنا بِني آدم وحملْناهمْ فِي الْبر والْبحْرِ ورزقْناهم من الطيباتِ وفَضلْناهمْ على كَثِيرٍ ممنْ خلَقْنا تفْضِيلاً.﴾ (الإسراء 70).

وتقود هذه الفرضية خليلاً إلى القول ضمناً بأن الإسلام يعطي مساحة لنظرية التفسير البطولي للتاريخ لأنه يفسح "الطريق أمام المتفوقين الذين تجاوزوا مواقع ضعفهم وانتصروا على قوى الشر التي تشدهم ... [وتحملوا] مسئولية توجيه التاريخ وتشكيل حركته، شرط أن يضمنوا مسيرة الجماهير وراءهم، وإلا فإ م سيصعدون وحدهم، وسوف تتسم تجربتهم بالفردية ولا تنعكس بشكل كافٍ على مسيرة الأمة كلها في إطار النظام والفكر الإسلامي".[13] وواضح أن الكاتب قد تأثر في هذا المنحى برأي الفيلسوف البريطاني توينبي (ت 1975م) الذي يرى أن الصفوة المبدعة هي أساس البناء الحضاري، لأن سلوكها دائماً موضع تقدير واقتداء بالنسبة للكثرة الغالبة التي جبلت على محاكا ا.[14]

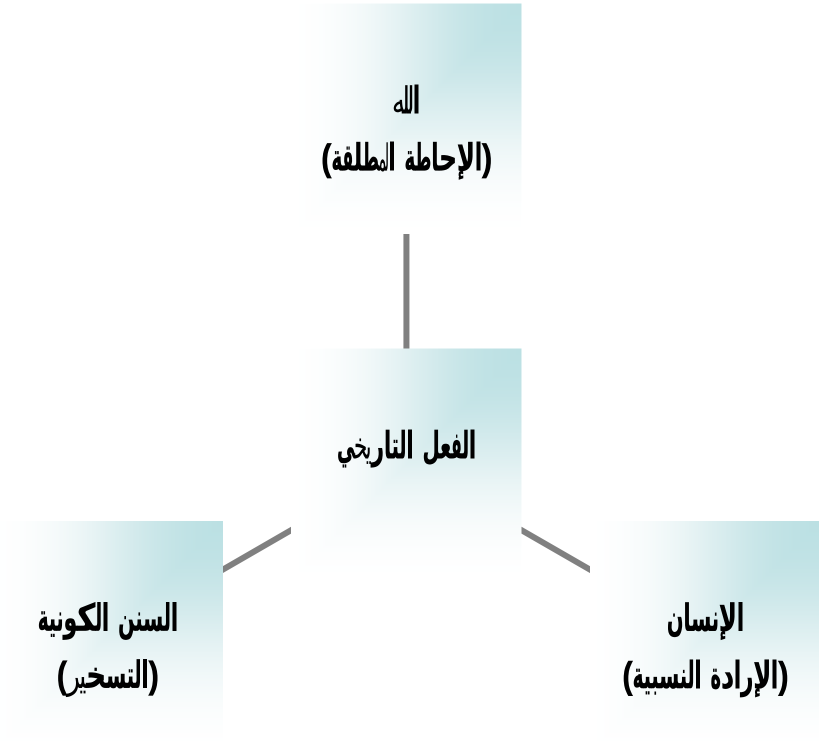
---

[12] المرجع السابق، ص 138-144.

[13] المرجع السابق، ص164.

[14] لمزيد من التفصيل انظر:

Toynbee, A. J. *A Study of History*, London. New York. Toronto: Oxford University Press, 1955, vol.iii, 6th impression, pp. 236-78.



عناصر الفعل الإلهي غير المباشر

ويتجسد المرتكز الفكري الثاني في قضية الصراع البشري، الذي يتبلور في عملية نشوء الحضارات وسقوطها، إلا أنه حسب رأي منظري الأسلمة صراع لا ينحصر في صراع نقائض الفكر البشري الذي تبناه هيجل، أو صراع وسائل الإنتاج الذي روج له كارل ماركس، أو جدلية التحدي والاستجابة عند توينبي، بل يتجاوز هذه الفرضيات العلمانية ليشمل ضروباً شتى من الصراع، أو التناقض، أو التقابل، أو الثنائية في الأفعال وردودها، أو التدافع. وكما يرى عماد الدين خليل، ومحمد قطب، وعبد الحميد صديقي، فإن القاسم المشترك بين هذه الضروب المختلفة يستند في جوهره إلى الصراع الذي نشب بين آدم وإبليس (أو الشيطان)، وفق معايير تعكس قِيم الإيمان والكفر، وتجسد أدبيات الحق والباطل. واتجاهات الصراع بالكيفية المشار إليها يجب أن تتبلور في

بعدين لا ثالث لهما. أحدهما بعد "ذاتي عامودي" يرتبط بمواجهة الإنسان لنفسه في إطار القوى البيئية والمؤثرات الوراثية، وآخر خارجي أفقي يتعلق بالقضايا الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وإن وجود هذين الاتجاهين هو وجود سرمدي ليس مربوطاً بأجل معين، كما يراه المثاليون، والماديون، والحضاريون، وإن حركتهما ليست حركة لولبية تصاعدية حتمية، بل حركة تجمع بين الصعود والهبوط، وتتخللها أفعال إلهية مباشرة تتجاوز قدرات الفعل الإنساني.[15] و ذه الكيفية يقترح منظرو الأسلمة وضع بعض الضوابط الكلية للتفسير الإسلامي للتاريخ، التي تستقي مفاهيمها المعرفية من المادة التاريخية الواردة في القرآن على سبيل العرض المباشر، والسرد القصصي لتجارب عدد من الجماعات البشرية، والإشارات التي تبرهن أن هناك قانوناً إلهياً يحكم حركة النواميس الكونية، ويوجه نشاط الوجود البشري. وفي هذا الإطار القرآني يحاول منظرو الأسلمة أن يشذبوا بعض فرضيات المدارس العلمانية (المثالية والمادية والحضارية)، ويضيفوا إليها بعداً آخر يتجسد في إثبات دور العنصر الغيبـ ـي في صياغة الحدث التاريخي، ودور الإنسان الريادي في توجيه مسار حركة التاريخ البشري، ويؤكدوا في الوقت نفسه فاعلية الإنسان وتأثيره في الظروف البيئية المحيطة به، وتفاعله مع مفردا ا تفاعلاً إيجابياً.

إلا أن هذا الافتراض الذي يتزعمه خليل يواجه رفضاً صريحاً من بعض منظري الأسلمة التأصليين، الذين يرون أن تبني "قضية الصراع" باعتبارها قضية محورية، وقانوناً مجمعاً عليه في فهم القضايا التاريخية، أمر "يؤدي إلى اختلاط الفهم ويضطر صاحبه إلى إدخال معاني القرآن في الخلق والكون والحياة" في إطار ضيق، لا يتناسب مع استخدام المصطلحات القرآنية مثل "الجهاد، والفتنة، والابتلاء، والزوجية، ودفع الناس، والاختلاف"، باعتبارها صوراً من صور الصراع. ويتبلور اعتراض هؤلاء في قولهم إن الفرق شاسع بين "الاختلاف والتناقض، وبين الجهاد والصراع، وبين الزوجية للسكن،

---

[15] خليل، عماد الدين. مرجع سابق، ص 246-251. يتفق مع عماد الدين خليل حول مفهوم الصراع في الإسلام: نعمان، عبد الرزاق السامرائي، في **التفسير الإسلامي للتاريخ**، ط1، الزرقاء-الأردن: مكتبة المنار، 1985م، ص 115-120؛ وصفي، مصطفى كمال. "التفسير الروحي للتاريخ، **المسلم المعاصر**، العدد 6، 1398هـ/1976م، ص 161-164.

والرحمة ووحدة المتناقضات".[16] ويمثل هذا المنحى الأستاذ يوسف كمال محمد، الذي ينقد أطروحة خليل، متعللاً بأن صاحبها قد "طبق الصراع الجدلي بالمفهوم الهيغلي على حركة التاريخ. ولم يخالف الجدلية إلا في أمرين: أحدهما يتمثل في اعتقاده بأن الصراع لا يقوم على حركة تاريخية تصاعدية، بل في الغالب يكون في حالة صعود وهبوط، وثانيها في زعمه أن الصراع يكون دائماً على نسق سرمدي، لا يتلاشى في أية مرحلة من مراحل التطور الحضاري البشري.[17]

ويبدو أن هذا النقد قد جعل بعض منظري الأسلمة يقلعون عن استخدام مصطلح "الصراع"، لأنه من وجهة نظرهم مصطلح مثقل بأدبيات التراث العلماني الغربي، بدليل أن أوغست كونت استخدامه في نظرية المراحل الثلاث، وهجيل وظفه في حركة الجدل الثنائي بين المادة والروح، وماركس بنى عليه مفردات العلاقة الجدلية القائمة بين عناصر المادة الثلاثة، ومن ثم فإنهم يحبذون مصطلح "التدافع"، وذلك استناداً إلى قوله تعالى: ﴿ولَوْلاَ دفْعُ اللَّهِ الناس بَعْضهمْ بِبعْضٍ لفَسدتِ الأَرْض ولَكِن اللّه ذُو فَضْلٍ علَى الْعالَمِين﴾ (البقرة: 251)، وقوله: ﴿ولَوْلَا دفْع اللهِ الناس بعْضهم بِبعْضٍ لهدمتْ صوامِع وبِيع وصلَوات ومساجِد يذْكَر فِيها اسْم اللهِ كَثِيرا ولَينصرن الله من ينصره إِن الله لَقَوِي عزِيز﴾ (الحج: 40). ومن وجهة نظرهم أن غاية التدافع تكمن في تحريك الحياة الإنسانية نحو الأفضل، وتحقيق التوازن المنشود لصالح قوى الخير التي تحكمها السنن الكونية والالتزام الواعي بمقاصد الشرع، مقابل الغرائز الدنيوية وهوى النفس اللذين يعدان بمثابة القوى المحركة لقوى الباطل. إلا أننا نعتقد أن المفهوم العام للتدافع يجب أن يوظف في إطار تراث الأنبياء، لأن الخطوط الفاصلة بين الحق والباطل في هذا الشأن خطوط واضحة. أما التعميم فيما عدا ذلك فلا يصلح، لأنه يؤدي إلى خلق صورة ضبابية في ذهن المؤرخ، الذي يعالج مفردات التاريخ البشري، وعلى وجه التحديد إذا كانت أطراف التدافع (أو الصراع) تمثل بعض شرائح المجتمع المسلم، التي تنطلق من خلفيات أيديولوجية متعاكسة، وأن كلا طرفي الصراع يعلنان أنهما على حق ويسيران وفق هدي

---

[16] محمد، يوسف كمال. "التاريخ كما في القرآن"، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد 3، يوليو 1975، ص 21.

[17] المرجع السابق.

الصراط المستقيم. وعليه فإننا نرى أن الاختلاف بين مصطلح "الصراع" الذي يستخدمه عماد الدين خليل، ومصطلح "التدافع" الذي يحبذه معارضوه هو اختلاف مقدار أكثر من أن يكون اختلاف معيار، وأن أوجه التوافق بين المصطلحين أكثر كثافة من القضايا الخلافية ذات النـزعة المفاهمية.

ويتمثل المرتكز الفكري الثالث في إعادة تحقيب التاريخ العالمي العام، تعللاً بأن التحقيب الأوروبي الثلاثي لا يتسم بالشمولية، ولا يتوافق مع خصوصيات تواريخ شعوب العالم المختلفة، ولا يستمد شرعيته من أية إشارات نابعة من معارف الوحي (القرآن والسنة). وفي ضوء هذه الفرضية يقدم منظرو أسلمة علم التاريخ عدة أطروحات، يمكن أن تصنف إلى ثلاثة مشروعات رئيسة. يتسم المشروع الأول، الذي يتبناه محمد قطب وعبد الحميد صديقي، بالثنائية في التقسيم، حيث يقسم تاريخ العالم ابتداءً إلى قسمين كبيرين: "تاريخ الأمم المؤمنة، وعلى رأسها أمة محمد ﷺ، التي ناط الله ا أداء تكاليف الرسالة الخاتمة بعد الرسول الخاتم ﷺ، وتاريخ الأمم غير المسلمة، أي تاريخ الجاهليات".[18] وفي إطار هذا التقسم يحقب محمد قطب تاريخ الأمم المؤمنة أو المسلمة إلى ثلاث فترات رئيسة، هي: "فترة التطبيق الفائق وما صاحبها من تمكين فائق، وفترة التطبيق العادي وما صاحبها من التمكين العادي، وفترة الانحسار وتزايد البعد عن حقيقة الإسلام، وما صاحبها من زوال السلطان وغلبة الأعداء".[19] وأما فيما يخص "تاريخ الجاهليات" فنجده يكتفي بالإقرار بصلاحية التقسيم الأوروبي الثلاثي (قديم ووسيط وحديث)، بحجة أنه يتوافق مع تاريخ الشعوب غير المسلمة. إلا أن خالد بلانكنشب ينتقد هذا التقسيم الثنائي ذي السحنة الانعزالية التي تميل إلى فصل تاريخ الأمة الإسلامية عن ا ـرى الرئيس لتاريخ العالم. وهذا التقسيم من وجهة نظره يتسم بضيق الأفق، ولا يعد بديلاً أفضل للتحقيب الثلاثي الأوروبي. ومن ثم فإن بلانكنشب

---

[18] قطب، محمد. مرجع سابق، ص 221-222، صديقي، عبد الحميد. **التفسير الإسلامي للتاريخ**، (ترجمة كاظم الجوادي)، الكويت: دار القلم، 1980م، ص 153-154. العبارات التي استخدامها صديقي تختلف عن عبارات محمد قطب لفظاً وتتفق معنى.

[19] قطب، محمد. مرجع سابق، ص 221-222.

يدعو إلى تحقيب يجمع بين دفتيه تاريخ الشعوب الإسلامية وغير الإسلامية، وذلك استناداً إلى النظرة القرآنية الشمولية لتاريخ الإنسانية، التي يمكن من خلالها تأسيس تحقيب إسلامي، يربو عن إسقاطات الموروثات العرقية، أو الدينية، أو الجهوية، ويضمن لنفسه المصداقية والصلاحية لكل زمان ومكان.[20]

أما المشروع الثنائي الثاني الذي يتباه خالد بلانكنشب وأحمد إلياس حسين، فيحاول أن يحقب تاريخ العالم العام إلى حقبتين تاريخيتين: إحداهما قديمة والأخرى حديثة، ويفصل بينهما القرن السابع للميلاد، فصلاً مرناً، له خصوصيته ومدلولاته المعنوية. فنقطة الانطلاق بالنسبة لبلانكنشب هي فكرة التوحيد، التي يعتبرها محصلة وسطى تقع في صميم الوجود البشري، وسعيه الدؤوب في سبيل الوصول إلى الله سبحانه وتعالى، وذلك بخلاف المفاهيم الغربية المتعلقة بالإنسانية والتقدم البشري.[21] ويرى بلانكنشب أن لهذا التقسيم محاسنه، لأنه يجعل البعثة النبوية نقطة البدء في تاريخ المسلمين الحديث، ويحقّب أيضاً للمفاصل المهمة في تاريخ الإمبراطورية الرومانية الشرقية، وتاريخ الفرس، والهنود والصينيين، واليابانيين، وحتى الأوروبيين الغربيين أنفسهم.[22] وواضح من هذا العرض أن بلانكنشب يسعى جاهداً لتجاوز سلبيات حقبة العصور الوسطى، التي تبدأ بالقرن السادس وتنتهي بالقرن الخامس عشر للميلاد، بحجة أ ا حقبة ذات مركزية أوروبية لا تستوعب خصوصيات كثير من تواريخ شعوب العالم، ومن ثم يفضل أن يجعل القرن السابع للميلاد خطاً فاصلاً بين التاريخ القديم والتاريخ الحديث للعالم. إلا أن هذا التقسيم يخلق أيضاً مشكلة مماثلة بالنسبة للتاريخ الأوروبي، الذي تتوافق كلياته مع منظومة التحقيب الثلاثي. أما أحمد إلياس فيركز أيضاً على مفهوم التوحيد، الذي يتجسد في وحدة النوع الإنساني، ووحدة الحياة البشرية القائمة على مفهوم الخلافة ووسائطه النبوية، وبذلك يقر أن تاريخ البشرية هو تاريخ واحد. وفي هذا الإطار التوحيدي يقسم تاريخ العالم العام إلى "تاريخ الأمم الإسلامية قبل هجرة" النبي محمد ﷺ

20 بلانكنشب، خالد. مرجع سابق، ص 106، 119.

21 المرجع السابق، ص 117.

22 المرجع السابق، ص 120.

من مكة إلى المدينة عام 622م، ويرمز إليه بـ "التاريخ القديم"، الذي يبدأ بهبوط آدم عليه السلام من السماء إلى الأرض، وينتهي بهجرة محمد ﷺ، باعتباره خاتم الأنبياء والرسل. أما القسم الثاني فيطلق عليه "تاريخ الأمم الإسلامية بعد هجرة" الرسول ﷺ، وتغطي هذه الحقبة الفترة الواقعة ما بين بعثة الرسول محمد ﷺ والعصر الحاضر، ويرمز إليها بحقبة "التاريخ الحديث".[23] إلا أن إشكالية هذا التقسيم الثنائي تكمن في أن مبدأ التوحيد القائم على وحدة الجنس البشري لا يقدم تحقيباً موضوعياً لأحداث التاريخ، لأن أفعال الأفراد والشعوب والحضارات تقف عند مفترق طريقين، إما أن تكون منسجمة مع نواميس الكون وسنن الحياة، وبذلك تجسد مفهوم خلافة الإنسان في الأرض، وإما أن تكون في حالة صدام مع نواميس الكون وسنن الحياة الربانية، وبذلك تكون في وضع مخالفة لمقاصد الشرع الإسلامي. ومآل هذه الأفعال المتباينة يوضحه قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَأَما الذِين آمنواْ وعمِلُواْ الصالِحاتِ فَيوفيهِمْ أُجورهُمْ ويزيدهم من فَضْلِهِ وأَما الذِين اسْتنكَفُواْ واسْتكْبرواْ فَيعذبهمْ عذَابا أَليما ولاَ يجِدونَ لَهم من دونِ اللّهِ ولِيا ولاَ نصِيرا﴾ (النساء: 173). إذاً مما لا ريب فيه أن هذا الاختلاف النوعي بين أفعال المسلمين وغير المسلمين يخلق عائقاً موضوعياً أمام فرضية أحمد إلياس القاضية بتحقيب تاريخ العالم العام إلى حقبتين تاريخيتين، إحداهما تمثل تاريخ الأمم الإسلامية قبل الهجرة، والأخرى ترمز لتاريخ الأمم الإسلامية بعد الهجرة. إضافة إلى ذلك فإن وضع الفترة المكية (610-622م) داخل إطار التاريخ القديم يخلق نوعاً من الاضطراب في ذهنية المؤرخ المسلم، ويجعله يتساءل عن المبررات الكامنة وراء وضع هذه الفترة المكية من تاريخ المسلمين خارج إطار تاريخ الأمة الإسلامية بمعناه الضيق.

أما المشروع الثالث فيشمل أطروحتي سيد علي أشرف ومحمد باقر الصدر. فالأطروحة الأولى تنطلق من فهم سيد علي أشرف القرآني للوجود وحركة التاريخ، حيث أنه يقسم تاريخ البشرية إلى ثلاث حقب رئيسة، تشمل الحقبة الأولى فترة تاريخ الأنبياء، الممتدة من آدم إلى محمد عليهما السلام، وتغطي الحقبة الثانية الفترة الواقعة بين

---

[23] حسين، أحمد إلياس. **نحو مفهوم إسلامي لعلم التاريخ**، كوالا لمبور: مركز البحوث، الجامعة الإسلامية العالمية، 2001م، ص 77-83.

تاريخ الخلفاء الراشدين وعودة المسيح عليه السلام، وتخص الحقبة الثالثة تاريخ الانحدار الخلقي الذي سيشهده العالم في الفترة الواقعة بين رفع المسيح للمرة الثانية وانطواء الأرض وما عليها.[24] بالنسبة لأطروحة الصدر فهي أطروحة ثلاثية أيضاً، حيث أ ا تقسم تاريخ العالم إلى ثلاثة حقب رئيسة، تتقدمها "مرحلة الحضانة" التي تبدأ بخلق آدم وحواء وتنتهي بوطهما من السماء إلى الأرض وبدء الحياة البشرية، وتليها "مرحلة الفطرة الواحدة" التي تسبق قيام ا تمعات المتصارعة مع بعضها بعضاً، وأخيراً تعقبها "مرحلة التشتت" التي تبدأ بعصر الصراعات الداخلية الطاحنة، وتنتهي بمجئ المهدي المنتظر، الذي يملأ الأرض عدلاً ومساواةً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً.[25]

وواضح من هذا العرض أن كلا المفكرين يستمدان إطارهما الفكري لتحقيب تاريخ العالم من خارج التراث التاريخي (أو العملية التاريخانية)، ويؤسسان فرضيتيهما على هدى بعض الموجهات التاريخية الواردة في القرآن، كما يزعمان. ومن ثم فإن تحقيبيهما يحملان بعض الإشارات المستقبلية، فمثلاً نلحظ أن سيد علي أشرف يرى في عودة المسيح عليه السلام حدثاً تاريخياً فاصلاً بين حقبة تاريخ الخلفاء الراشدين وما لحق ا، وحقبة التدهور والانحلال التي تعد من علامات يوم القيامة. وبينما يعتقد الصدر أن الحدث التاريخي الفاصل بين مرحلة الحضانة والوحدة الثانية هو ظهور المهدي المنتظر. وزبدة القول: إننا نتفق مع تريفة أحمد عثمان أنه لا توجد في القرآن إشارات واضحة وصريحة تؤكد ما ذهب إليه سيد علي أشرف أو ما تبناه السيد محمد الباقر الصدر فيما يخص الحقبة المستقبلية من تاريخ العالم العام،[26] لكن هذا الاتفاق لا يمنعنا القول إ ما

---

[24] انظر:

Ashraf, Syed Ali. *The Quranic Concept of History*, London: Islamic Foundation, 1985, p. 10.

[25] عبد اللاوي، محمد. **فلسفة التاريخ من خلال كتابات الإمام الصدر ونقد نهاية التاريخ**، http://www.darislam.com/home/esdarat/dakhl/sadar/data/10.htm، استشارة: 20/أبريل/2004، ص 66-67.

[26] عثمان، تريفة أحمد. مرجع سابق، ص 74-76.

ربما أسسا هذه الفرضية على هدي تراث الشيعة الذي يحمل بين جنباته بعض الإشارات التي ارتكن إليها المفكران.

ثالثاً: موقف الأسلمة من إعادة كتابة تاريخ الأمة الإسلامية

يوجد داخل منظومة التفسير الإسلامي للتاريخ اهتمام خاص بإعادة كتابة تاريخ الأمة الإسلامية، وفق ضوابط معرفية تهدف إلى تنقية المدونات التاريخية من الشوائب والإسرائيليات العالقة بها، وتسعى في الوقت نفسه إلى تأسيس منهج تأصيلي لإعادة قراءة هذه المدونات في ضوء جملة من الموجهات القرآنية والسنن الكونية الفاعلة والمتفاعلة مع مفردات الفعل التاريخي البشري.[27] فإعادة كتابة التاريخ الإسلامي بهذه الكيفية تستمد مشروعيتها من المسوغات التالية:

أولاً: يجمع منظرو أسلمة علم التاريخ على أن مدونات التاريخ الإسلامي العربية القديمة تعج بكثير من القضايا الخلافية، التي تتعارض في كلياتها مع بعض ثوابت الدين الإسلامي وتراث المسلمين الحضاري. فمثلاً سيد قطب يصف هذه المدونات التاريخية بأنها "نثار من الحوادث والوقائع والحكايات والأحاديث والنتف والمُلَح والخرافات والأساطير والروايات المتضاربة والأقوال المتعارضة على كل حال"،[28] لذا فلا يجوز تسميتها تاريخاً.

ويؤيد هذا الموقف محمد خليل رشاد، عندما يعضد نقده للمدونات التاريخية بقول أبي بكر بن العربي، الذي يصف المفسرين، والمؤرخين، وأهل الآداب، بأنهم:

"أهل جهالة بحرمات الدين، أو على بدعة مصرين، فلا تبالوا بما رووا، ولا تقبلوا رواية إلا عن أئمة الحديث، ولا تسمعوا لمؤرخ كلاماً إلا للطبري، وغير ذلك هو الموت الأحمر، والداء الأكبر، فإنهم ينشئون أحاديث استحقار الصحابة والسلف، والاستخفاف

---

[27] نصر، حسني. "التاريخ الإسلامي في ضوء أسلمة المعرفة"، عارف، نصر محمد (تحرير)، **قضايا إشكالية الفكر الإسلامي المعاصر: مستخلصات أفكار ندوات ومحاضرات المعهد العالمي للفكر الإسلامي**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997م، 227-244. يعكس هذا المقال طرفاً من التوجه العام الذي أشرنا إليه في الفقرة أعلاه.

[28] قطب، سيد. مرجع سابق، ص 42.

م، واختراع الاسترسال في الأقوال والأفعال عنهم، وخروج مقاصدهم عن الدين إلى الدنيا، وعن الحق إلى الهوى، فإذا قاطعتم أهل الباطل واقتصرتم على رواية العدول، سلمتم من هذه الحبائل، ولم تطووا كشحاً عن هذه الغوائل. ومن أشد شيء على الناس جاهل عاقل، أو مبتدع محتال. فأما الجاهل فهو ابن قتيبة [...] وأما المبتدع المحتال فالمسعودي، فإنه بما يأتي منه متاخمة الإلحاد فيما روى من ذلك، وأما البدعة فلا شك فيه...".[29]

فإن هذا القصور حسب منطلقات أسلمة علم التاريخ يعزى إلى سببين رئيسيين: أحدهما يرتبط بالواقع السياسي الذي كُتبت فيه أهم المدونات التاريخية، أي بمعنى آخر أن معظم كُتاب هذه المدونات التاريخية قد تأثروا في كتابا م اجس الخوف من أو محاباة السلطة السياسية. ومن ثم فإن معظم روايا م التي نقلوها إلينا عن تاريخ خصوم السلطة السياسية قد اتسمت بنوع من فجور الرواة أو الإخباريين الذين نقل عنهم الرواة، وعلى سبيل المثال قد انعكست إسقاطات ذلك الواقع السياسي على تاريخ الأمويين، الذي دون في العهد العباسي، علماً بأن العباسيين كانوا في خصومة سياسية مع الأمويين، ألقت بظلالها السالبة على تاريخ الخصوم الذي دون في تلك الحقبة.[30] وثانيهما يرتبط بطول الفترة الزمنية الفاصلة بين تأريخ حدوث كثير من الوقائع التاريخية وتأريخ تدوينها، فلا شك أن هذا الفاصل الزمني قد خلق نوعاً من الاضطراب والارتباك في كثير من الروايات التاريخية، التي تأثرت بالخلط والتحريف والنسيان. وبذلك يصبح لزاماً على الباحثين في مجال الدراسات التاريخية الإسلامية أن يناقشوا هذه الروايات ومثيلا ا، مناقشة منطقية جريئة قائمة على التمحيص والاستقراء،[31] لكي يستبعدوا غثها ويستفيدوا من ثمينها في إعادة كتابة مفردات تاريخ الأمة الإسلامية.

---

[29] رشاد، محمد خليل. مرجع سابق، ص 68. للوقوف على أصل النص؛ انظر:
- ابن العربي، أبوبكر. **العواصم من القواصم** في **تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي** ﷺ، (تحقيق: محب الدين الخطيب)، ط 3، بيروت: دار الجيل، 1994م، ص 261-262.

[30] ماجد، عبد المنعم. **التاريخ السياسي للدولة العربية**، ج1، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، 1956م، ص 21.

[31] خليل، عماد الدين. "دعوة إلي رفض الاستسلام لمصادرنا التاريخية: ملاحظات في نقد التاريخ"، **المسلم المعاصر**، العدد 30، يونيو 1982م، ص 12-13.

ثانياً: إن منظري الأسلمة قد شككوا أيضاً في مصداقية كثير من الأطروحات والدراسات الحديثة التي تناولت تاريخ الأمة الإسلامية، وعلى سبيل الحصر ما كتبه المستشرقون وبعض المسلمين الذين تأثروا بمناهجهم الاستشراقية. وفي هذا الشأن يرى عماد الدين خليل أن معظم الذي كُتِب عن تاريخ الأمة الإسلامية:

لا يعدو أن يكون غثاءً كمياً -إذا صح التعبير- لا يضيف جديداً، إن على مستوى المنهج أو على مستوى الموضوع، فضلاً عن أنه يكشف عن خواء محزن في القدرة على التحليل والتركيب، وفي الخلفية الثقافية وقوة الخيال، وفي الأسلوب وطرائق التعبير. ثم، وهو الأدهى والأمر، أن معظم الأطروحات هذه تجرى وفق ما تريده "السياسيات التعليمية" للمؤسسات الأكاديمية التي أنجزت ا. ومن ثم فإن تاريخ الأمة الإسلامية يغدو "أمريكيا في جامعة برنستون.. ماركسياً في جامعة موسكو.. إنكليزياً في جامعة أكسفورد أو لندن أو سانت أندروز.. مع هوى بني إسرائيل في الجامعة العبرية.[32]

ثالثاً: إن هذه الانتقادات المرتبطة بموثوقية مدونات تاريخ الأمة الإسلامية ومناهج البحث الاستشراقية قد دفعت سيد قطب، بصفته واحد من رواد أسلمة علم التاريخ، إلى القول: بأن "تعاد كتابة التاريخ الإسلامي على أسس جديدة ومنهج آخر.[...] وأن ينظر إلى الحياة الإسلامية من زاوية جديدة، وتحت أضواء جديدة لكي تعطي كل أسرارها وإشعاعا ا، وتتكشف بكل عناصرها ومقوما ا".[33] وانطلاقاً من هذه الرؤية التجديدية لإعادة كتابة تاريخ الأمة الإسلامية يدعو منظرو الأسلمة إلى تبني الموجهات البحثية التالية:

---

[32] المرجع السابق، ص 13. يتفق مع موقف عماد الدين خليل هذا جملة من منظري الأسلمة نذكر منهم: قطب، سيد. مرجع سابق، ص 43-44، وخليل، محمد رشاد. مرجع سابق، ص 11، 22، وعويس، عبد الحليم. **فقه التاريخ وأزمة المسلمين الحضارية**، ط1، دار الصحوة للنشر والتوزيع، 1986م، ص 194-227، وزغروت، محمد. **أثر الفكر اليهودي** في **كتابة التاريخ الإسلامي**، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1986م.

[33] قطب، سيد. مرجع سابق، ص 44.

• تقويم مدونات تاريخ الأمة الإسلامية وفق موجهات منهج الجرح والتعديل،[34] الذي يمثل المرحلة الأولى في فحص الوثيقة التاريخية من خلال النظر في شخصية الراوي أو الناقل قبل الالتفات إلى معنى النص التاريخي، الذي تحمله الوثيقة. ويقضي هذا المنهج أن يكون الراوي أو الناقل عدلاً ضابطاً لما يرويه، مع توفر شروط الإسلام، والبلوغ، والعقل، والتيقظ، والحفظ، والإدراك السليم.

• التثبت من صحة المرويات الواردة في المدونات التاريخية، وذلك وفق منهج ثوثيقي يستأنس بموجهات القرآن والسنة، والسنن الكونية التي تكون في حالة تناغم مع الفعل التاريخي.[35]

• أن يتحلى المؤرخ الذي يتعامل مع مدونات تاريخ الأمة الإسلامية بنوع من الإخلاص والتجرد، والخبرة بفقه اللغة العربية، والعلم الصحيح بالإسلام وعلومه الضرورية، والإلمام الواسع بتاريخ العرب في الجاهلية، ومعرفة الحالة التي كانت عليها الأمم الأخرى قبل دخولها في دين الله أفواجاً.[36]

أما في ما يخص المنهج الذي يجب أن يوظف في إعادة كتابة تاريخ الأمة الإسلامية يقترح منظّرو الأسلمة الموجهات الفكرية التالية:

• إقرار المرتكزات الفكرية العامة المتعلقة بأطروحات أسلمة علم التاريخ (انظر أعلاه)، واعتبارها موجهات كلية للمنهج البحثي الخاص بإعادة كتابة تاريخ الأمة الإسلامية.

• أن يوثق تاريخ الأمة الإسلامية باعتباره تاريخاً يهدف إلى تحقيق المشيئة الإلهية من خلال الفاعلية المتاحة للإنسان في هذا الكون بقدر من الله، وبحسب سنن معينة يجري الله ا قدره في الحياة الدنيا. علماً بأنه تاريخ تتجلى فيه مفردات تاريخ الفرد

---

[34] عويس، عبد الحليم. مرجع سابق، ص 37.

[35] خليل، محمد رشاد. مرجع سابق، ص 11.

[36] المرجع السابق، ص 122-149.

والجماعة المسلمة اللذان يتحركان في إطار تشكا ما المدني وتفاعلهما النسبي مع شرائع الذات الإلهية المطلقة والسنن الكونية المسخرة لخدمة البشرية.[37]

- يجب أن تعاد كتابة تاريخ الأمة الإسلامية في إطار مفهوم خلافة الإنسان لله سبحانه وتعالى، وتتبلور الماهية الوظيفة لهذا المفهوم في "إقامة مجتمع إنساني سليم، وإشادة حضارة إنسانية شاملة ليكون الإنسان بذلك مظهراً لعدالة الله تعالى وحكمة في الأرض، ولكن لا بالقسر والإجبار، بل بالتعليم والاختبار".[38] ولا شك أن تنفيذ هذا التكليف على مستوى الفرد والجماعة، حسب وجهة نظرهم، مرهون بمبدأي الثواب (الوعد) والعقاب (الوعيد) في الآخرة، اللذين يمثلان البعد النفسي، القائم على جملة من المعاني القصدية الذاتية، التي تتكامل تكاملاً طردياً مع متطلبات البعد الميتافيزيقي الخارجي.[39]

- يجب أيضاً وضع نظام تحقيب جديد لدراسة تاريخ الأمة الإسلامية، ويشترط في هذا التحقيب أن يتوافق في كلياته مع تحقيب التاريخ العالمي العام الذي أشرنا إليه أعلاه، وأن يحتفظ بخصوصياته في حالة مناقشة بعض القضايا الإسلامية ذات الصبغة المحلية أو الإقليمية. وانطلاقاً من هذه الخليفة اقترح منظرو الأسلمة التحقيب التالي:

<table dir="rtl">
<tr><td colspan="4">مالك بن نبي</td></tr>
<tr><td>مرحلة الإسلام الأولى</td><td colspan="2">مرحلة المدنية الإسلامية حتى عهد الموحدين</td><td>مرحلة الجمود والانحطاط</td></tr>
<tr><td colspan="4">سيد قطب</td></tr>
<tr><td>عهد الرسول ﷺ</td><td>المد الإسلامي</td><td>إعمار المد الإسلامي</td><td>العالم الإسلامي اليوم</td></tr>
</table>

[37] قطب، محمد. مرجع سابق، ص 13.

[38] البوطي، محمد سعيد رمضان. **منهج الحضارة الإنسانية في القرآن**، ط1، دمشق: دار الفكر، 1405هـ/ 1885م، ص 36.

[39] بن نبي، مالك. **مشكلات الحضارة: ميلاد مجتمع** (ترجمة عبد الصبور شاهين)، ط 3، 1986م، ص 24.

<table dir="rtl">
<tr><td colspan="6">محمد قطب</td></tr>
<tr><td>البعثة وصدر الإسلام</td><td>المد الإسلامي</td><td>فترة الانحسار</td><td colspan="2">الصحوة الإسلامية</td><td>خيوط المستقبل</td></tr>
<tr><td colspan="6">سيد علي أشرف</td></tr>
<tr><td>حقبة الأنبياء حتى محمد</td><td colspan="3">حقبة الخلفاء الراشدين حتى عودة النبي عيسى</td><td colspan="2">حقبة الانحدار الإنساني</td></tr>
<tr><td colspan="6">محمد باقر الصدر</td></tr>
<tr><td>مرحلة الحضانة</td><td colspan="2">مرحلة الوحدة</td><td colspan="3">مرحلة التشتت إلى ظهور المهدي المنتظر</td></tr>
<tr><td colspan="6">أحمد إلياس</td></tr>
<tr><td>العصر الجاهلي</td><td>عصر الرسول ﷺ</td><td colspan="2">تاريخ الأمة الإسلامية</td><td colspan="2">الأمة الإسلامية المعاصرة</td></tr>
</table>

ويتضح من هذا الجدول التحقيبي أن منظري الأسلمة قد عمدوا إلى تجاوز النظرة الشعوبية الخاصة بتقسيم تاريخ الأمة الإسلامية إلى تاريخ أموي، وعباسي، وفاطمي، وأيوبي، ومملوكي، وعثماني، وإلى تجاوز الجهوية الخاصة بتحقيبه إلى تاريخ الأندلس، وتاريخ بلاد الشام، وتاريخ الحجاز، وتاريخ الهند. وحسب وجهة نظرهم أن مثل هذه التحقيبات التجزيئية ذات السحنة الشعوبية والجهوية ستؤدي إلى تفتت وحدة تاريخ الأمة الإسلامية، وعرضه في شكل قراءات ضبابية مهزوزة لا تتفق مع وحدة نسيجه الأممي، وطبيعة العوامل التي كانت تحكم مسار حركته خارج إطار المسألة "التاريخانية"، أي وفق ثوابت الشرع الإسلامي، وقيم المجتمع المسلم. إلا أن الإشكالية المنهجية التي تواجه هذا المقترح أن منظري الأسلمة أنفسهم فشلوا في التوصل إلى نظام تحقيب جامع مانع، يمكن أن يكون بمثابة أساس مرجعي، يعينهم في تنفيذ هدفهم المنشود الذي يتبلور في إعادة كتابة تاريخ الأمة الإسلامية من خلال قراءة جديدة للمدونات التاريخية، وعرض تحليلي للمعلومات الموثقة في هذه المدونات، وفق منهج شمولي قادر على استيعاب منجزات الأمة الإسلامية.

رابعاً: محاولة لتقويم أطروحات التفسير الإسلامي للتاريخ

بعد هذا الاستعراض المفصل لأطروحات التفسير الإسلامي للتاريخ ومرتكزاته الفكرية، يمكننا أن نضع هذه الأطروحات قيد النقد والتقويم، ونبين الإضافة المنهجية التي قدمتها لفلسفة التاريخ، ثم نستعرض الإشكالات المنهجية التي تواجهها، وكيفية إصلاحها ليستقيم الميسم ويثقف المنهج في جزئياته.

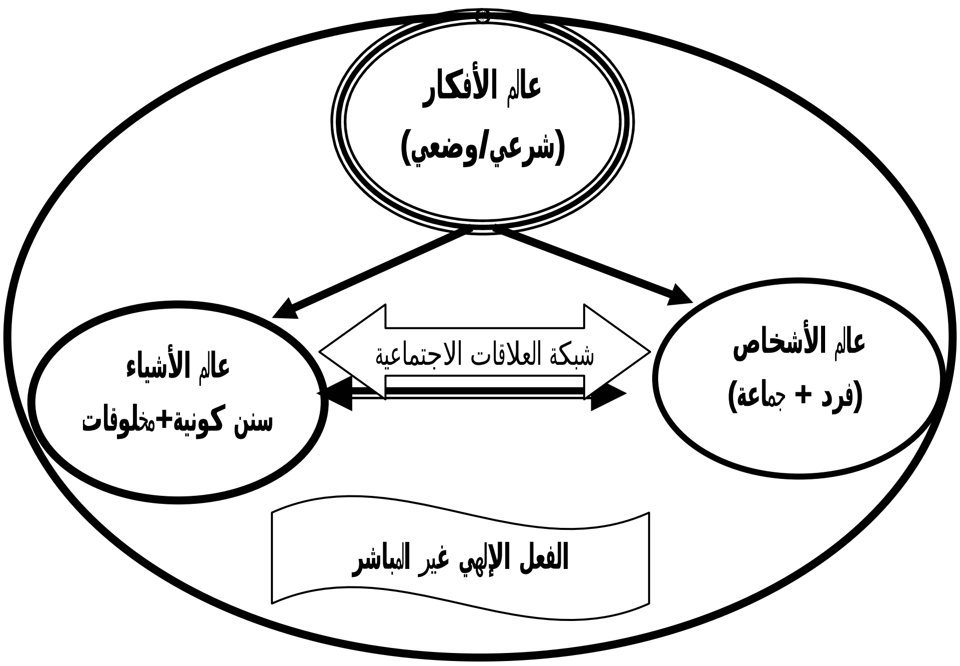
1. على المستوي العام يمكننا التصريح بأن أطروحات التفسير الإسلامي للتاريخ قد أفلحت في تفنيد بعض فرضيات المدارس الليبرالية والماركسية الغربية الخاصة بتفسير الواقعة التاريخية تفسيراً تاريخانياً بحتاً، لا يعير أي اهتمام لدور العناصر الميتافيزيقية في صياغة الحدث التاريخي البشري؛ ووفقت أيضاً في تأصيل قضية الخلق من منظور قرآني يحجب أهلية التفسير المادي القائم على أدبيات النشوء والارتقاء، وأخيراً نجحت في كشف سوْآت التحقيب الثلاثي الأوروبي لتاريخ العالم العام، وشككت في صلاحيته لتحقيب تاريخ الأمة الإسلامية وبعض الشعوب الأخرى.

2. على المستوي التفصيلي المتعلق بقراءة تاريخ العالم العام نعتقد أن منظري الأسلمة لم يوفقوا في تقديم منهج متكاملٍ لقراءات مفردات أحداث التاريخ البشري الواقعة داخل منظومة الفعل الإلهي غير المباشر. وتداركاً لهذه الإخفاقات نقترح أن يعاد تأهيل الهيكل المنهجي وفق القراءتين التاليتين. تستمد القراءة الأولى بعض مفردا ا من أدبيات مالك بن نبي، وتقترح ضرورة استبدال عناصر الفعل الإلهي غير المباشر (الله، والإنسان، والطبيعة) بمفردات منظومة مالك بن نبي القائمة على ثلاثية "عالم الأفكار"، و"عالم الأشخاص"، و"عالم الأشياء".[40] ويقصد بعالم الأفكار في هذا المضمار الحيز الذي يمثل الإطار الخارجي للفعل التاريخي، الذي يتكون من مجموعة من الأفكار الاستخلافية المستمدة من الذات الإلهية المطلقة عبر وسائط معينة، أو الأفكار الوضعية التي تتسم بنوع من القدسية في أوساط الأفراد والجماعات المنتمين إليها. وتظل هذه الأفكار مجرد محرك داخلي يقبع في ضمير الفرد وا تمع. ثم بعد ذلك يتحول الفكر

[40] بن نبي، مالك. مرجع سابق، ص 27.

الخارجي المطلق إلى فعل تاريخي، تنفذه على محيط الواقع وسائط ذات قدرات نسبية تعيش في إطار عالم الأشخاص، الذي يقوم سداه ولحمته على الأفراد والجماعات البشرية. وهذه الوسائط البشرية لا تعمل منعزلة عن بعضها بعضاً، بل تباشر نشاطها في حيز عالم الأشياء الذي سخره الله سبحانه وتعالى لخدمة الإنسان، وذلك وفق علاقة متبادلة بينها وبين هذه الجزئيات المسخرة. إذاً مجموعة العلاقة الضرورية التي تنشأ بين هذه العوالم الثلاثة هي عبارة عن "شبكة علاقات اجتماعية"، كما ينعتها مالك بن نبي.

ومصطلح العلاقات الاجتماعية المقصود في هذا المقام هو مصطلح مرن، يشمل كافة أشكال العلاقات الدينية والدنيوية في أي مجتمع بشري. وعليه فإن هذا الإطار المرن سيعطي مساحة أوسع لمناقشة كل القضايا التي تطرأ على ساحات ا تمع البشري المسلم وغير المسلم. و ذه الرؤية المتواضعة نكون قد أسهمنا في إعادة هيكلة المنظومة الثلاثية للفعل الإلهي غير المباشر (الله، والإنسان، والطبيعة)، وحل بعض الإشكالية المنهجية التي تواجه أطروحات التفسير الإسلامي للتاريخ في بعض جزئياته.



أما القراءة الثانية فتتمثل في ضرورة الاستئناس بمناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى، التي ستساعد في التثبت والتحقق من صحة المرويات والوثائق التاريخية، وتعين في تحليل مفردات الواقعة التاريخية تحليلاً منطقياً داخل إطار الهيكل العام لأطروحات التفسير الإسلامي للتاريخ. فلا نحسب أن مثل هذا الاستئناس العلمي الإيجابي سيقدح في أهلية فلسفة الأسلمة ويفرغها من محتواها الوظيفي، تعللاً بأن هذه العلوم الاجتماعية، كما ينعتها بعض منظري أسلمة علم التاريخ، هي علوم علمانية نشأت في أحضان الغرب، وإن التعامل معها ربما يؤثر في المرتكزات الفكرية للتفسير الإسلامي للتاريخ. فلا شك في أن هذه العلوم لها إيماءا ا العلْمانِية ومنطلقا ا الأيديولوجية، لكن يجب أن تحرر من هذا الإرث، قبل أن توظف في إطار الفلسفة الكلية للتفسير الإسلامي للتاريخ. وعلمية هذا التحرر كما يصفها إبراهيم محمد زين بـ "مربط الفرس" هي المحك الأساس الذي تواجهه عملية إسلامية المعرفة بصفة عامة.[41] ولتجاوز هذه العقدة يجب أن يفقه منظرو الأسلمة أنفسهم قليلاً بأدبيات العلوم الاجتماعية الغربية المعاصرة، دون أن يحصروا أنفسهم في معروضات سوق الحداثة البالية (المدرسة المثالية، والمادية التاريخية، والمدرسة الحضارية) التي فقدت صلاحيتها في الغرب نفسه. فمثلاً نجد أن فشل هذه المدارس قد قاد إلي ظهور عدد من المدارس التاريخية الأخرى في الغرب، أذيعها شهرة مدرسة الحوليات التي استمدت منهجها من كتابات عدد من الباحثين الذين كانوا ينشرون إصدار م العلمية في مجلة الحوليات الفرنسية (Annals)، ونذكر منهم لوشن فيبر (Lucien Febvre)، مارك بلوش (Marc Bloch)، وفرناند برودل (Fernand Braudel). وقد تمثلت الأفكار الرئيسة لهذه المدرسة في استبدال المنهج التاريخ الأيديولوجي بمنهج يقوم على السرد التقليدي للأحداث، وينظر إلي التاريخ البشري باعتباره انعكاساً لتجلّيات الفعل السياسي، وللربط بين هاتين الفرضيتين حاول أنصار الحوليات أن يتبنوا منهجاً بحثياً يقوم على إزالة الحواجز المنهجية بين العلوم الاجتماعية (الاقتصاد، الاجتماع، علم النفس، الأنثربولوجيا، اللغويات، ...) وأن يدعوا إلى تبني

[41] زين، إبراهيم محمد. مرجع سابق، ص 65.

منهج شمولي تكاملي يجعل من هذه العلوم الاجتماعية علوماً مساعدة لعلم التـاريخ في تحليل الوقائع التاريخية وأحداث الماضي البشري.

وفي العقدين الأخيرين من القرن العشرين حاول أنصار هذه المدرسة أن يعدلوا عن نظر م إلى التاريخ البشري باعتباره انعكاسات لتجلّيات الفعل السياسي ويتبنوا فرضـية أخرى تقضي بأهمية التاريخ الثقافي-الاجتماعي في قراءة أحـداث الماضـي البشـري، وبذلك حاولوا أن يتخلصوا من نقد خصومهم الذين وصفوهم بأ م عبدة لآلة التـاريخ السياسي وتاريخ التراجم والتاريخ السردي القصصي.[42] ورغماً عن هـذه الانتقـادات فإننا نحسب أن أدبيات مدرسة الحوليات الفرنسية وغيرها من مدارس العلوم الاجتماعية يمكن أن توظف في إطار البنية الكلية للتفسير الإسلامي للتاريخ، وتعين في سـد بعـض الثغرات الموجودة في هيكل أطروحاته ومرتكزاته الفكرية.

3. على مستوى إعادة كتابة تاريخ الأمة الإسلامية فإن النقد الذي تقدم به منظرو الأسلمة بشأن موثوقية المدونات التاريخية لم يكن بالأمر المستحدث، فقد سبقهم في هذا الشأن ابن خلدون صاحب المقدمة الشهيرة، لكن الشيء الذي يدعو للاستغراب هو أن الضوابط التي وضعها منظرو الأسلمة للتحقق من صحة المرويات الواردة في المدونات التاريخية أقصر قامة من الضوابط التي وضعها ابن خلدون. والعيب الأساس يكمن في أ م قد حصروا أنفسهم في منهج الجرح والتعديل، دون أن يولوا اهتماماً موضوعياً للجوانب الأخرى التي أشار إليها ابن خلدون في مقدمته تفصيلاً. ويبدو أن بعض منظري الأسلمة قد تأثروا بموقف بعض المحدثين من ابن خلدون ومقدمته التي وصفوها بأ ا ترف فكري، "لا تمتاز بغير البلاغة والتلاعب بالكلام على الطريقة الجاحظية... وأن محاسنها قليلة... غير أن البلاغة تزين بزخرفها حتى يرى حسناً ما ليس بحسن".[43]

---

[42] Burke, Peter. *The French Historical Revolution: the Annals School 1929-89*, Cambridge: Polity Press, 1990, 1-110.

[43] ينسب هذا القول إلى شيخ المحدثين الحافظ بن حجر العسقلاني، انظر:

وافي، علي عبد الواحد. (في تقديمه لمقدمة ابن خلدون): بن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة لكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر** في **أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، (تحقيق: على عبد الواحد وافي) القاهرة: مطبعة ضة مصر، 1978م، ص 364-365.

وفي هذا المقام لا نود الخوض في الاختلافات الفكرية بين أهل الحديث ورجال الفقه حول آليات تقويم مدونات تاريخ الأمة الإسلامية، لكن الأجدر والأجدى هو التأكيد بأن الضوابط والقواعد التي وضعها ابن خلدون قد جبت أدبيات منهج الجرح والتعديل بين دفتيها، وأضافت عليها ضوابط وقواعد أخرى، مثل القاعدة التي تنادي بعدم الذهول عن المقاصد التي أدت إلى وقوع الفعل التاريخي، بمعنى أن يكون الراوي أو الناقل ملماً بالأسباب التي أفضت إلى وقوع الفعل التاريخي، دون أن ينقل حيثيات الفعل التاريخي مجردة من طبيعة الظروف التاريخية التي حدثت فيها، والقاعدة الرحبة الأخرى هي تلك التي تنادي بضرورة الإلمام بطبائع العمران البشري لتقييم أي حدث تاريخي، سواء كان ذلك على مستوى التثبت من صحة المصادر التاريخية أو من أجل تحليل الدور الوظيفي للحدث التاريخي وذلك في إطار الواقع الذي تشكل حوله. إذاً القراءة الفاحصة لأدبيات ابن خلدون في هذا الجانب تصلح كأساس معرفي لتثقيف أطروحات أسلمة علم التاريخ المتعلقة بقضية تقويم المدونات التاريخية.

خاتمة

من خلال هذا العرض التحليلي لأطروحات التفسير الإسلامي للتاريخ وإشكالا ا المنهجية يمكننا القول إن منظري أسلمة علم التاريخ يتفقون مع فلاسفة التاريخ الغربيين في ضرورة وجود تصور عامٍ مسبقٍ لحركة التاريخ العام، تتشكل حوله رؤية المؤرخ للعلاقة الجدلية بين عالم الأفكار، وعالم الأشخاص، وعالم الأشياء. إلا أن نقطة الاختلاف بين المدرستين تتبلور في أن فلاسفة التاريخ الغربيين ينطلقون من تصور وضعي، فمثلاً كارل ماركس يتصور أن الصراع الجدلي بين عناصر الإنتاج سيؤدي إلى قيام مجتمع إنساني مثالي خالٍ من معوقات النظام الطبقي في مرحلة الشيوعية الكبرى، وأوغست كُونت يرى أن ا اية حركة التاريخ المثلى ستتجلى في سيادة الفكر الوضعي، وفرانسيس فوكوياما ينظر إلى ا اية التاريخ في إطار سيادة الديمقراطية الليبرالية واقتصاديات السوق الحر.

أما تصور منظري الأسلمة فيستمد شرعيته من مقررات ربانية مستقاة من القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، لفهم طبيعة العلاقة الجدلية القائمة بين عالم الأفكار، وعالم الأشخاص، وعالم الأشياء. وتشكل كليات هذا التصور العام وفق قيم معرفية مستمدة من تواصل النسبي (عالم الأشخاص) مع المطلق (الله، عالم الأفكار)، وتفاعل النسبي مع المسخر (عالم الأشياء). فإن هذا التفاعل الثلاثي يؤكد أن حركة التاريخ حسب المنظور الإسلامي تستمد حيويتها ومعناها الحقيقي من خارج إطار النظرة التاريخانية أو النـزعة التاريخية، التي تعتقد جازمةً أن التاريخ يفسر نفسه بنفسه، ولا يحتاج لأي موجهات ميتافيزيقية صريحة أو ضمنية، أي أنه يفسر كل الظواهر المرتبطة بالتاريخ الإنساني عن طريق شروطها التاريخية. وعلى هدي هذه المقارنة العامة التي شرحنا جزئيا ا أثناء نقاشنا لأطروحات التفسير الإسلامي للتاريخ في الصفحات السابقة، يجوز لنا القول بأن التفسير الإسلامي للتاريخ القائم على مقررات القرآن والسنة يقف على قاعدة صلبة، أفضل من القاعدة الوضعية التي ترتكز عليها التفاسير العلمانية الأخرى، إلا أن إشكاليته الأساسية تكمن في عجزه عن توظيف النظريات والاجتهادات الفكرية السائدة في الحضارات الأخرى توظيفاً إيجابياً مشروعاً في إطار تصوره الإسلامي العام، فلا جدال أن مثل هذا التوظيف سيسهم في تثقيف مستوياته التفصيلية الدنيا، وفي شحذ أدواته التحليلية الخاصة بفهم الواقعة التاريخية، وربطها بشبكة العلاقة الاجتماعية التي تجمع بين عالم الأفكار، وعالم الأشخاص، وعالم الأشياء.

المرأة العربية بين أعراف مجتمعها وثوابت الإسلام

أمة السلام أحمد رجاء*

مقدمة

شاءت حكمة الله سبحانه أن يخلق الإنسان ابتلاءً واختباراً وتحقيقاً للاستخلاف في الأرض، وأن يحمل مسؤولية ذلك الرجال والنساء على حدٍ سواء. قال تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ ربك لِلْملاَئِكَةِ إِني جاعِلٌ فِي الأَرضِ خَلِيفَة.﴾ (البقرة:30) وقال تعالى: ﴿هو الذِي جعلَكُم خلَائِف فِي الْأَرضِ فَمن كَفَر فَعلَيهِ كُفْره...﴾ (فاطر:39) وجاء أول تكليف إلهي موجه للرجل والمرأة على حد سواء، قال تعالى: ﴿وقُلْنا يا آدم اسكُن أَنت وزوجك الْجنةَ وكُلاَ مِنها رغَداً حيثُ شِئْتما ولاَ تقْربا هـذِهِ الشجرةَ فَتكُونا مِن الْظالِمِين.﴾ (البقرة: 35) ومن رحمته بخلقه أنه لم يكلهم إلى أنفسهم وأهوائهم فشرع لهم من الأحكام ما تتحقق به سعادتهم في الدنيا والآخرة. فمن سار على هداه سعد وارتقى، ومن نكص على عقبيه مخالفاً هدي ربه- ضل وشقي. قال تعالى: ﴿فَإِما يأْتِينكُم مني هدى فَمنِ اتبع هداي فَلَا يضِل ولَا يشقَى﴾ (طه: 123). واليوم نرى الابتعاد عن منهج الله ﷻ في التعامل مع كثير من القضايا، فوصل المسلمون إلى ما وصلوا إليه من الضعف والتخلف والتبعية. ومن ذلك قضايا المرأة والواقعة تحت تأثير

* أستاذ مادة أصول الفقه المساعد بجامعة صنعاء كلية التربية قسم الدراسات الإسلامية.

نقيضين إما موروث مبتدع أو وافد فاسد، فصارت أعرافاً أخذت تتحكم في تصورات الناس للمرأة وتعاملهم مع قضاياها بما يتعارض مع ثوابت الشريعة وأحكامها.

وقد جاءت هذه الدراسة التأصيلية ـدف بيان العلاقة بين العرف والشرع، وكيفية تعامل الشريعة مع الأعراف السائدة في عصر التنـزيل لنجعل من ذلك منهجاً لنا في التعامل مع الأعراف المختلفة السائدة في أي مجتمع اليوم سواء أكانت أعرافاً موروثة أم أعرافاً وافدة. كما ـدف إلى ذكر نماذج من الأعراف السائدة في ا تمعات العربية قديماً وحديثاً وبيان مخالفتها لثوابت الشريعة لتقلع عنها ا تمعات وتعود إلى منهج ر ا.

وقد تتبعت الجانب النظري من هذا البحث في أمهات كتب أصول الفقه وكذا مراجعه الحديثة، وأضفت إليه ما أرشدني إليه اجتهادي. كما تتبعت نماذج من الأعراف المتعلقة بالمرأة في ا تمعات العربية واقتصرت على بعض منها ووزنه بميزان ثوابت الشريعة مبينة تعارضها معها.

وقد تناولت موضوعي هذا من خلال ثلاثة مباحث: جعلت الأول منها مبحثاً تمهيدياً تناولت فيه تعريف المصطلحات، وأقسام العرف. وخصصت الثاني لبيان العلاقة بين العرف والشرع. وتناولت في الثالث نماذج من الأعراف السائدة قديماً وحديثاً في ا تمعات العربية وبيان مخالفتها لثوابت الشريعة.

أولاً: تعريف المصطلحات

الثوابت، لغة: جمع ثابت وهو بمعنى الشيء الساكن الذي لا يبرح مكانه[1] فهو ثابت مستقر غير قابل للتغيير. وثوابت الإسلام اصطلاحاً: هي القطعيات، أي ما ثبت بنصوص قطعية الثبوت والدلالة من الكتاب والسنة أو الإجماع الصريح الذي له صفة

[1] ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب المحـيط**، ط3، 1413هـ/1994م، ج 2، ص 18، ومـا بعدها.

التأبيد[2]، فلا مجال للتطوير أو الاجتهاد فيها، كما يحرم الاختلاف فيها أو مخالفتها.[3] وإن كان لفظ الثوابت من المصطلحات الحديثة إلا أن مدلوله قديم؛ فقد قال الإمام الشافعي:[4] "كل ما أقام به الله الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً بيناً لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه."[5] وأورده شيخ الإسلام ابن تيمية[6] بمسمى الشرع المنـزل -في مقابل الشرع المؤول- حيث قال رحمه الله: "لفظ الشرع في هذه الأزمنة ثلاثة أقسام: أحدهما الشرع المنـزل، وهو الكتاب والسنة واتباعه واجب، ومن خرج عنه وجب قتله، ويدخل فيه أصول الدين وفروعه، وسياسة الأمراء... وغير ذلك، فليس لأحد من الأولين والآخرين خروج عن طاعة الله ورسوله. والثاني الشرع المؤول وهو موارد النـزاع والاجتهاد بين الأمة، فمن أخذ فيما يسوغ فيه الاجتهاد أقر عليه ولم تجب على جميع الخلق موافقته إلا بحجة لا مرد لها من الكتاب والسنة."[7]

ونخلص مما سبق أن ثوابت الإسلام هي ما جاءت به النصوص قطعية الثبوت قطعية الدلالة، أو الإجماع الصريح، والتي لا مجال للاجتهاد فيها، ولا تختلف فيها الأفهام، ولا تتغير بتغير الزمان والمكان والحال. فالأحكام المبنية عليها تتصف بالدوام

---

[2] وكلمة التأبيد تخرج الإجماعات التي عقدت لمسائل تخدم فترة زمنية لا تملك صفة التأبيد بل التجدد، إذ المصلحة فيها متجددة غير ثابتة، كالخطط القديمة التي تبناها القادة المسلمون.

[3] الصاوي، صلاح. **الثوابت والمتغيرات** في **مسيرة العمل الإسلامي المعاصر**، القاهرة: دار الإعلام الدولي، ط 2، 1414هـ/1994م، ص 35 بتصرف.

[4] إمام المذهب الشافعي، الحافظ الثبت محمد بن إدريس الشافعي ينتهي نسبه إلى عبد مناف جد النبي ﷺ، ولد بغزة سنة 150هـ، وتلقى العلم بمكة والمدينة من شيوخه مفتي مكة مسلم بن خالد الزنجي، والإمام مالك، وتتلمذ على يديه علماء أجلاء منهم الإمام أحمد بن حنبل وأبو ثور والكلبي، مآثره جليلة ومناقبه عظيمة، من مؤلفاته **الأم**، **والرسالة** وغيرها، توفي رحمه الله بمصر سنة 204هـ. راجع ترجمته في طبقات الشافعية، لجمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1407هـ/1987م، ج 1، ص 18.

[5] الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق أحمد بن محمد شاكر، دار الفكر، 1309هـ، ص 96.

[6] هو شيخ الإسلام الفقيه الحافظ المجتهد في الدين تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم محمد بن الخضر بن محمد بن تيمية الحراني الحنبلي، ولد بحران سنة 661هـ، كان إماماً في التفسير عارفاً بالفقه واختلاف العلماء، عالماً في الأصول والفروع وغير ذلك من العلوم النقلية والعقلية، توفي سنة 728هـ في السجن. راجع **البداية والنهاية** لابن كثير (141/14–146).

[7] ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **مجموع فتاوى ابن تيمية**، 1418هـ/1997م، ج 35، ص 395.

والاستقرار، وأضيف إلى ذلك في هذا الموضوع بعض ما ثبت بدليل ظني راجح بحيث تكون مخالفته نوع من الشذوذ أو الزلل.

ولا يخفى أن في شريعتنا الإسلامية ثوابت وقيماً حاكمة لا ينبغي تخطيها عند التعامل مع المرأة مثل الحرية والمساواة والعدالة، وغيرها؛ حيث نجد أن الشريعة تقرر حرية الإنسان (ذكراً وأنثى) في اعتقاد ما يختاره بعد أن بين لهم الخير والشر والحق والضلال. قال تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...﴾ (البقرة: 256). وأثبتت الشريعة استقلالية شخصية المرأة في اختيارها بين الإيمان والكفر. قال تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَةَ نُوحٍ وَامْرَأَةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئاً وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ. وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَةَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتاً فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ.﴾ (التحريم: 10-11)

ومن العدالة أن الأصل في تقرير وضع المرأة مقارناً بوضع الرجل هو التسوية بينها، إلا ما دلت النصوص على الاختلاف فيه ومن صور العدالة والمساواة بينهما: المساواة في أصل الخِلقة والنشأة، والمساواة في التكريم، والمساواة في حق الحياة، والمساواة في التكليف الشرعي والجزاء الأخروي دونما فارق بينهما، والتساوي في الحدود والعقوبات الشرعية، والمساواة في أهلية التصرفات والتعاقدات المالية.

وما هذا إلا إشارة إلى أهم الثوابت في التعامل مع المرأة، لأن هذا البحث لم يخصص لحصر الثوابت المتعلقة بالمرأة بقدر ما اهتم بذكر نماذج من الأعراف السائدة في المجتمعات العربية، والتي تحكم وتؤثر في التعامل مع المرأة ووزنها بميزان ثوابت الشريعة.

والعرف في أصل اللغة بمعنى المعرفة، واستعمل بمعنى الشيء المألوف المستحسن والذي تتلقاه العقول السليمة بالقبول.[8] والعرف ضد النكر، والمعروف ضد المنكر.[9]

---

[8] ابن منظور، **لسان العرب**، ج 9، ص 141 وما بعدها.

وقال ابن فارس:[10] "العين والراء والفاء أصلان صحيحان، يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلاً بعضه ببعض، والآخر على السكون والطمأنينة."

والعرف في الاصطلاح هو ما اعتاده الناس وألفوه من قول أو فعل أو ترك و تكرر مرة بعد أخرى حتى سارت عليه أمورهم وتلقته عقولهم بالقبول.[11] وقيل في تعريفه: ما استقرت عليه نفوس الناس وتلقته طباعهم السليمة بالقبول وصار عندهم شائعاً في جميع البلاد أو بعضها قولاً كان أو فعلاً.[12]

أما العادة فهي ما اعتاده الفرد والجماعة وتكرر مرة بعد أخرى من قول أو فعل،[13] وكثير من الأصوليين لم يفرقوا بين العرف والعادة واعتبروهما مترادفين، وكثير منهم حين يذكر العرف يقرنه بالعادة.[14] وقد جاء في مصادر التشريع: "العرف والعادة في لسان الشرعيين لفظان مترادفان معناهما واحد." [15] ومن العلماء من فرق بينهما فخص العرف بالقول والعادة بالعرف العملي،[16] وفيهم من فرق بأن العادة أعم

---

9 ابن زكريا، أبي الحسين أحمد بن فارس. **مجمل اللغة**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1404هـ/1984م، مادة: عرف، ج 3، ص 166، لأبي الفارابي، نصر حماد الجوهري، **الصحاح**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1419هـ/1999م، مادة: عرف، ج 3، ص 1158.

10 ابن زكريا، أبي الحسين أحمد بن فارس. في **معجم مقاييس اللغة**، بيروت: دار الجيل، 1420هـ/1999م، مادة: عرف، ج 4، ص 281.

11 سنان، محمد. **أصول الفقه الإسلامي، الأدلة المختلف فيها**، صنعاء: مكتبة الجيل الجديد، ط 2، 1417هـ/1996م، ج2، ص 81.

12 المصدر السابق، وراجع التعريفات الاصطلاحية في: **التعريفات** للجرجاني، الشريف علي بن محمد، بيروت: دار السرور، ص 24، الحنبلي، ابن النجار محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي، **وشرح الكوكب المنير**، الرياض: مكتبة العبيكان، 1997م، ج4، ص 448، أبي الفيض، محمد ياسين، **والفوائد الجنية، حاشية المواهب السنية شرح الفوائد** في **نظم القواعد الفقهية**، بيروت: دار الفكر، 1996م، ص 266 وما بعدها.

13 إسماعيل، حامد محمود. **أصول الفقه الإسلامي**، د.ن.، 1410هـ/1990م، ص 243-244

14 خلاف، عبد الوهاب. **مصادر التشريع فيما لا نص فيه**، الكويت: دار القلم، ط 5، 1402هـ، ص 145

15 المرجع السابق، ص 145.

16 ابن الهمام، كمال. **التحرير** مع شرحه **التقرير والتحبير** لابن أمير حاج، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 2، 1403هـ/1983م، 1/ 282 والأدلة المختلف فيها، محمد سنان (82/2)، والمصادر التي أشار إليها.

من العرف لأن العادة تطلق على العادة الجماعية كما تطلق على العادة الفردية، فيكون كل عرف عادة وليس كل عادة عرفاً.[17]

وتجدر الإشارة هنا إلى أن العرف ينقسم إلى أقسام عدة باعتبارات مختلفة،[18] إذ ينقسم باعتبار موافقته لأحكام الشريعة ومقاصدها أو مخالفته إلى قسمين، فالموافق عرف صحيح، والمخالف عرف فاسد. وينقسم باعتبار موضوعه ومتعلقه إلى عرف لفظي (قولي) وهو ما تعارف عليه الناس في أقوالهم دون أفعالهم وعرف عملي (فعلي) وهو عكس سابقه.

وينقسم باعتبار كونه عاماً أو خاصاً إلى عرف عام منتشر في جميع البلاد وبين جميع الناس في أمر من الأمور، وعرف خاص بأهل بلد دون آخر أو منطقة دون أخرى أو بين فئة من الناس دون أخرى. وأضيف إلى هذا التقسيم العرف اللفظي الشرعي، وهو خاص بالألفاظ التي استعملها الشرع مريداً منها معنى خاص غير الذي وضعت له في اللغة.

ثانياً: العلاقة بين العرف والشرع

لا خلاف بين العلماء في أن العرف الصحيح مصدر من مصادر التشريع التي يستند إليها في استنباط الأحكام إذا لم يخالف ثوابت الشريعة ومقاصدها. وقد أشار

[17] الزرقاء، مصطفى أحمد. **المدخل الفقهي العام**، دمشق: دار القلم، 1418هـ/1998م، ج 2، ص 874، إسماعيل، حامد محمود، **أصول الفقه الإسلامي**، ص 243، 244.

[18] راجع أقسام العرف مع التعريفات والأمثلة في: الشاطبي، أبي إسحاق. **الموفقات في أصول الفقه**، بيرت: دار الكتب العلمية، ج 2، ص215 وما بعدها؛ زيدان، عبد الكريم. **الوجيز في أصول الفقه**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 5، 199م، ص 253؛ البغا، مصطفى ديب. أثر **الأدلة المختلف فيها**، دمشق: دار الإمام البخاري، د.ت.، ص 246 وما بعدها؛ سنان، محمد. **أصول الفقه الإسلامي**، ج 2، ص 82.

القرافي[19] إلى هذا المعني بقولـه: "أما العرف فمشترك بين المذاهب ومن استقرأها وجدهم يصرحون بذلك فيها."[20]

ومن العبارات المشتهرة عندهم:[21] "الثابت بالعرف كالثابت بالنص"، كما يقولون: "العادة شريعة محكّمة" أي معمول ا شرعاً؛ و"المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً." ولما للعرف من أهمية نجد أن الشريعة الإسلامية- وهي دين الفطرة- قد راعته في كثير من الأحكام، فجعلت الدية على العاقلة، وبنت الولاية في الزواج والإرث على العصبة، واشترطت الكفاءة في الزواج، وقد ألف العلامة المرحوم ابن عابدين رسالة سماها: "نشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف."[22]

ومن أدلتهم على ذلك قول الله ﷻ: ﴿خذِ الْعفْو وأْمر ِبالْعرفِ وأَعرِض عنِ الْجاهِلِين﴾ (الأعراف: 199). ووجه الاستدلال أن الله ﷻ أمر نبيه ﷺ بالعرف وهو ما تعارفه الناس واستطابته نفوسهم فالعمل به مقتضى الأمر.[23] وقوله ﷺ لهند زوج أبي سفيان حين شكت إليه تقتير زوجها عليها وعدم إعطائها ما يجب عليه من النفقة: "خذي أنت وبنوك ما يكفيك بالمعروف"؛[24] فقد جعل ﷺ العرف محدداً وضابطاً

---

[19] هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس، شهاب القرافي، ولد سنة 626هـ، فقيه أصولي مالكي، انتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب الإمام مالك، من شيوخه العز بن عبد السلام، من مصنفاته **الفروق** في **الفواءـد الفقهية**، **وشرح تنقيح الفصول** في **الأصول**.
راجع ترجمته في الديباج المذهب، لابن فرحون إبراهيم بن علي بن محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، ص 62 وما بعدها؛ السيوطي، جلال الدين. **وحسن المحاضرة** في **تاريخ مصر والقاهرة**، تحقيق أبـو الفضـل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، 1387هـ/1967م، ص 316.

[20] القرافي: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس. **شرح تنقيح الفصول**، القاهرة: دار الفكر، 1973م، ص448.

[21] انظر أقوالهم في: ابن النجار، **شرح الكوكب** المنير، ج 4، ص 448، بن إبراهيم، ابن نجيم الحنفي زين الدين. **الأشباه والنظائر**، تحقيق محمد مطيع الحافظ، دمشق: دار الفكر، تصوير عن الطبعة الأولى، 1403هـ/1983م، ص101، خلاف: عبد الوهاب. **أصول الفقه**، دار القلم للطباعة والنشر، ط 20، ص 90.

[22] خلاف، عبد الوهاب. **أصول الفقه**، ص 90.

[23] سنان، محمد. **أصول الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، الأدلة المختلف فيها ، ج2، ص 88.

[24] أخرجه البخاري، عبد الله بن إسماعيل، في صحيحه، بيروت: المكتبة العصرية، ط 2، 1418هـ/1997م، كتاب البيوع برقم 2211، ج 2، ص 650.

للواجب الذي يحدد بنص الشرع أو بقضاء القاضي. وعن ابن مسعود قوله: (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن).[25] والبعض يعتبر العرف مصدراً مستقلاً من مصادر التشريع، وبعضهم يعده من قبيل مراعاة المصلحة المرسلة، والتي تعد من مصادر التشريع.[26] وهكذا نجد أن الجميع اعتبر العرف الصحيح حجة شرعية ومصدراً من مصادر التشريع، سواء أكان مصدراً مستقلاً أم غير مستقل. ولا خلاف أيضاً في أن العرف الفاسد لا يراعي في التشريع ولا يجوز العمل به -بل يجب رفضه ومقاومته وإعلان الحرب عليه.

وكما يراعى العرف الصحيح في تشريع الأحكام يراعى في تفسير النصوص، فيخصص به العام ويقيد به المطلق،[27] كتحديد أقل مدة للحيض وأكثرها، وأقل البلوغ بناء على ما تعارف عليه الناس.[28] ولما كانت الأعراف متغيرة بتغير البيئات والأزمان، فالأحكام المبنية على العرف أيضاً تكون متغيرة بتغير الزمان والمكان؛[29] فأعراف اليمن

---

[25] أخرجه أحمد بن حنبل، في **مسنده**، مصر: مؤسسة قرطبة، د.ت.، ج 1، ص397، مسند عبد الله بن مسعود رضي الله عنه برقم 3600، والطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، في **المعجم الكبير**، تحقيق حمدي بن عبد ا يد السلفي، الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط 2، 1404هـ/1983م، ج 9، ص 112، برقم 8583، كما رواه الطبراني في **المعجم الأوسط**، تحقيق طارق بن عوض الله وعبد المحسن إبراهيم، القاهرة: دار الحرمين، 1415هـ، باب الزاي من اسمه زكريا، ج 4، ص 58، برقم3602، وأخرجه الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري في المستدرك على الصحيحين، تحقيق محمود مطرجي، بيروت: دار الفكر، 1422هـ/2002م، في ك: معرفة الصحابة، ج3، ص1350، برقم 4522، وقال عنه هذا حديث صحيح الإسناد ووافقه الذهبي في التلخيص والمطبوع امش المستدرك؛ وذكره الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر في **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، في باب الإجماع، وقال رجاله موثوقون، بيروت: مؤسسة المعارف،1406هـ/1986م، ج 1، ص 182– 183.

[26] زيدان، **الوجيز** في **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص 255 .

[27] خلاف، **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص 91.

[28] الفاداني، أبي الفيض. **الفوائد الجنية**، ص268.

[29] زيدان، عبد الكريم. **شرح القواعد الفقهية**. عمان: دار البشير، ومؤسسة الرسالة، ط 1، ص 101، وقـال في تعليل ذلك: "لأنه بتغير الأزمان تتغير احتياجات الناس ". وراجع في ذلك:

- الصنهاجي، للقرافي محمد بن إدريس بن عبد الرحمن. **الفروق**، بيروت: عالم الكتب، د.ت.، ص 176،
- ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص 101.

قد تختلف عن أعراف الشام وهكذا؛ وأعراف الماضي تختلف عن أعراف اليوم. وبناءً على ذلك نجد أن الإمام الشافعي كان له مذهبان قديم بالعراق ومذهب جديد بمصر.[30]

وتجدر الإشارة هنا إلى أن كلمة فقهاء المذاهب قد اتفقت على أن الأعراف التي تتغير بتغير البيئات ولأزمنة هي الأعراف التي لا يوجد في إثبا ا أو نفيها دليل شرعي قاطع، أما الأعراف التي أقر ا الشريعة أو أبطلتها بنصوص قطعية فهي أحكام شرعية ثابتة مستمرة لا تتغير ولا تتبدل ولا يجوز فيها الاجتهاد.[31]

وقد تعاملت الشريعة الإسلامية -في عصر التنـزيل- مع الأعراف المختلفة؛ فقد جاءت الشريعة وهناك أعراف اجتماعية مختلفة سار الناس عليها وألفوها وأصبحت جزءاً من حيا م وسمة من سما م، فما وافق الشريعة ومقاصدها أيدته الشريعة بالقبول وأقرته وأصبح أحكاماً شرعية، كفرض الدية على العاقلة، واعتبار العصبة في الإرث، والكفاءة في الزواج وبعض المعاملات كالمضاربة والعرايا -وهو بيع الرطب على رؤوس النخل بمثله من التمر- وذلك مستثنى من يه ﷺ عن بيع التمر بالتمر.[32] وما وافق الشريعة من أوجه وخالفها من أوجه أخرى، كتعدد الزوجات إلى غير حد، هذبته الشريعة وقصرته على أربع. وما عارض الشريعة من تلك الأعراف فتصادم مع أحكام الشريعة ومقاصدها ضرب ا الشرع عرض الحائط ونسفها نسفاً سواء أكانت في العقائد والعبادات، كعبادة الأصنام، أم في العلاقات الاجتماعية والجانب الأخلاقي كنكاح زوجة الأب، ووراثة النساء كرهاً إذا مات الزوج، وإكراه الفتيات على البغاء؛ أم في الجنايات كوأد البنات؛ أم في المطعومات والمشروبات كتعارف الناس على شرب الخمور وصناعتها في البيوت -فحرم ذلك كله- أم في المعاملات كالربا، الذي أعلن

---

[30] خلاف، **مصادر التشريع الإسلامي**، مرجع سابق، ص 148.

[31] الزرقاء، **المدخل الفقهي العام**، مرجع سابق، ج 2، ص 542.

[32] عن سهل بن أبي حثمة، قال: " ى رسول الله ﷺ عن بيع التمر بالتمر ورخص في العرايا أن تشترى بخرصـها يأكلها أهلها رطباً." أخرجه أحمد في مسنده، ج 4، ص 2، برقم 16136، والطبراني في المعجم الكبير، ج 6، ص 102 برقم 5633.

عليه الشرع الحرب. ولا خلاف بين الفقهاء في وجوب الأخذ بالأعراف التي أقرها الشريعة أو أبطلتها بنصوص قطعية، عملاً بالواجب وتركاً للمحرم، وأنها أحكام شرعية ثابتة لا تتغير ولا تتبدل.[33]

ثالثاً: نماذج من الأعراف السائدة قديماً وحديثاً في المجتمعات العربية وبيان مخالفتها لثوابت الشريعة

قبل البدء بسرد هذه النماذج من الأعراف، تجدر الإشارة إلى أن بعض هذه الأعراف عام في جميع البلاد العربية، والبعض الآخر خاص ببلد دون بلد ومنطقة دون أخرى في البلد الواحد، كما أن التمسك بها يتفاوت بين الناس بحسب ثقافتهم ومدى التزامهم بشرع الله عز وجل، فنجدها أقوى سلطة وأكثر انتشاراً بين العوام وغير المثقفين، بينما نجد أنها أخذت في الانحسار والتلاشي بين المثقفين الملتزمين بشرع الله عز وجل بفعل الصحوة الإسلامية الراشدة وما تقوم به من إعادة صياغة العقول والأفراد وفقاً لمنهج الشريعة الإسلامية.

1. العرف السائد قديماً وحديثاً في التمييز بين الذكر والأنثى منذ الولادة وما يتبع ذلك من أمور لا تمت إلى الإسلام بصلة -بل تتعارض مع ثوابت الشريعة التي ساوت بين الذكر والأنثى في أصل الخلقة والنشأة- ﴿فَاستجاب لَهم ربهم أَني لاَ أُضِيع عملَ عامِلٍ منكُم من ذَكَرٍ أَو أُنثَى بعضكُم من بعضٍ﴾ (آل عمران: 195)، وفي القيمة والكرامة الإنسانية وفي المكانة والمنـزلة الاجتماعية، وما أودع في كل منهما من فروقات عضوية ونفسية -إنما هي خصائص تتحدد بموجبها أولويات وظائف وأدوار كل منهما في الأسرة والمجتمع بتكامل وتكافل، قال تعالى: ﴿يا أَيها الناس اتقُواْ ربكُم الَّذِي خلَقَكُم من نفْسٍ واحِدةٍ وخلَق مِنها زوجها وبث مِنهما رِجالاً كَثِيراً ونِساء واتقُواْ اللّه الَّذِي تساءلُونَ بِهِ والأَرحام إِن اللّه كَانَ علَيكُم رقِيباً﴾ (النساء:1) وقال تعالى: ﴿إِن الْمسلِمِين والْمسلِماتِ والْمؤمِنِين والْمؤمِناتِ والْقَانِتِين والْقَانِتاتِ

---

[33] البغا، **أثر الأدلة المختلف فيها**، ص243-245؛ الزرقاء، **المدخل الفقهي**، مرجع سابق، ج2، ص903-934.

...والذاكِرِين الله كَثِيراً والذاكِراتِ أعد الله لَهم مغفِرةً وأجراً عظِيماً﴾ (الأحزاب: 35). وقال تعالى: ﴿ومن عمِلَ صالِحاً من ذَكَرٍ أو أُنثَى وهو مؤمِن فَأُولَئِك يدخلُونَ الْجنةَ يرزقُونَ فِيها بِغير حِسابٍ﴾ (غافر: 40).

ومن أمثلة ذلك ظهور الحزن وغياب السرور عند ولادة الأنثى وما يتبعه من تصرفات، فمما تعارفت عليه النساء في اليمن عندما تضع المرأة حملها، فإن كان ذكراً زغردت القابلة ثلاث زغاريد، وإن كانت أنثى اكتفت بواحدة وما يدل عليه من استثقال الوالدين لمكانتها وسخطهم يئها، وكفى العبد إثما أن يسخط ما وهبه الله تعالى.[34]

وفي سوريا إن كان المولود ولداً بشرت القابلة ومن معها من النساء بالمولود، وهنئوا أهل المولود وإن كانت أنثى ساد الصمت والسكوت، ومنه يعرف أن المولود أنثى، ومن عبارا م إذا حصل سكوت في مجالس النساء قلن بلهجتهن: (ليش-أي لماذا- صارت سكته؟ جاءت بنت!)، كما يقوم عندهم الأب أو الجد بتوزيع الحلوى على الجيران إذا كان المولود ذكراً ولا يوزع إن كانت أنثى. بل قد يمتد الأمر إلى هجر الزوج لزوجته بسبب وضعها للأنثى، وهو أمر لا يملكه هو ولا زوجته.[35] وما هذا العرف إلا بقية من بقايا الجاهلية التي ذمهم الله تعالى لأجلها في قوله: ﴿وإِذَا بشر أحدهم بِالْأُنثَى ظَل وجهه مسوداً وهو كَظِيم. يتوارى مِن الْقَومِ مِن سوءِ ما بشر بِهِ أيمسِكُه علَى هونٍ أم يدسه فِي الترابِ ألاَ ساء ما يحكُمونَ﴾ (النحل: 58، 59) وقال تعالى:﴿لِلهِ ملْك السماواتِ والْأَرضِ يخلُق ما يشاءُ يهب لِمن يشاءُ إِناثاً ويهب لِمن يشاءُ الذكُور. أو يزوجهم ذُكْراناً وإِناثاً ويجعلُ من يشاءُ عقِيماً إِنه علِيم قَدِير﴾ (الشورى: 49،50) ويلحظ في الآية تقديم الإناث على الذكور جبراً لأجل استثقال الوالدين لمكانتها، وقيل إنما قدمهم لأن سياق الكلام أنه فاعل ما يشاء لا ما يشاء

[34] وقد أفرد محمد بن القيم الجوزية باباً بعنوان "كراهة تسخط البنات" في كتابه **تحفة المودود بأحكام المولود،** الرياض: مكتبة المؤيد، ط 4، 1414هـ/1994م، ص 16 وما بعدها.

[35] ولا يقتصر هذا العرف على اليمن وسوريا، وما ذكرته فعلى سبيل المثال.

الأبوان.[36] ووجه آخر:[37] "وهو أن الله سبحانه وتعالى قدم ما كانت تؤخره الجاهلية من أمر البنات حتى كانوا يئدوهن، أي: هذا النوع المؤخر عندكم مقدم عندي في الذكر."

ومن الأمثلة كذلك ما تعارف عليه البعض من عدم العدل في العطية بين البنات والبنيين وتقديم الذكر على الأنثى في العطية، مرددين عبارات تدل على تعمد ذلك مثل: "ما أنت إلا بنت"، "هو رجل"، وذلك إذا بدر منها ما يدل على رفض الظلم أو الاعتراض على التمييز الظالم بينهما.

وهذا العرف يتعارض تماماً مع مبادئ الإسلام التي تدعو إلى المساواة المطلقة والعدل الشامل، ولم تفرق في المعاملة الرحيمة والعطف الأبوي بين رجل وامرأة وذكر وأنثى تحقيقاً لقوله تبارك وتعالى: ﴿اعدِلُواْ هو أَقْرب لِلتقْوى واتقُواْ اللّه إِن اللّه خبِير بِما تعملُونَ﴾ (المائدة: 8) وتنفيذاً لأمر الرسول ﷺ القائل: "اعدلوا بين أبناءكم اعدلوا بين أبنائكم اعدلوا بين أبنائكم."[38] وهذا العرف كسابقه من بقايا أعراف الجاهلية البغيضة والتي لا مكان لها في شرع الله.

وفي سبيل اقتلاع جذور الجاهلية من النفوس الضعيفة نجد رسولنا ﷺ يخص البنات بالذكر ويحث الآباء والمربين على حسن صحبتهن والعناية بهن ابتغاءً لمرضات الله عز وجل، والنجاة من النار والفوز بجنة عرضها السماوات والأرض أعدت للمتقين.[39] ومن هذه التوجيهات النبوية قوله ﷺ: "من ابتلي من هذه البنات بشيء كن له ستراً من

[36] ابن القيم، **تحفة المولود**، مرجع سابق، ص 16 وما بعدها.

[37] نسبه ابن القيم إليه قائلاً: "وعندي وجه آخر..." المرجع السابق.

[38] رواه أحمد في مسنده، ج 4، ص 375، 278، حديث رقم 18475، 19372، وبتكرار لفظ "اعدلوا بين أبنائكم" مرتين – رواه النسائي أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، في سننه (المجتبى) تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط 2، 1406هـ/1986م، ج 6، ص 262، حديث رقم 3544، وأبو داوود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، ج 3، ص239، حديث رقم 3544.

[39] علوان، عبد الله ناصح. **تربية الأولاد في الإسلام**، حلب، بيروت: دار السلام، ط 3، 1401هـ/1981م، ج2، ص 53.

النار."[40] وفي رواية لمسلم: "من عال جاريتين حتى تبلغا جاء يوم القيامة أنا وهو وضم أصابعه."[41] وقال ﷺ: "من كان له ثلاث بنات أو ثلاث أخوات أو ابنتان أو أختان فأحسن صحبتهن واتقى الله فيهن فله الجنة."[42] وإنما قال ﷺ في بعض رواياته: "من ابتلي"؛ لأنه حدث قوماً كانوا حديثي عهدٍ بجاهلية يرون في ولادة البنات أعظم بلوى فخاطب رسول الله ﷺ هذا الشعور المستكن في الأعماق على معنى: على فرض أن ولادة البنات ابتلاء من الله تعالى لكم فقد عوضكم عن هذا الابتلاء بالجنة لمن راعى الله فيهن وأحسن إليهن فهذا وجه، والآخر فمن المفاهيم الإسلامية المقررة أن الابتلاء يكون بالخير كما يكون بالشر،[43] قال تعالى: ﴿ونبلُوكُم بِالشر والْخير فِتنةً وإِلَينا ترجعونَ﴾ (الأنبياء: 35)

2. ومن بقايا الأعراف التي لا زالت سائدة في كثير من البلاد العربية، وخاصة في القرى أو لدى غير المثقفين منهم، النظرة الدونية للمرأة، ويظهر ذلك من خلال بعض الممارسات والألفاظ الشائعة. ففي الممارسات نجد أن النساء في بعض المناطق لا يأكلن إلا بعد الرجال، بل قد يأكلن من فضول الطعام حتى وإن كان الطعام كثيراً! كما نجد البعض لا يسمح لها بالركوب في مقدمة السيارة، بل تركب في قفص السيارة، ومنه النظرة المحتقرة للمرأة المطلقة وكأ ا ارتكبت جرماً، وبالرغم من أن الطلاق أبغض الحلال إلى الله فهو حل رباني منطقي لكثير من المشاكل الأسرية المستعصية بعد فشل الحلول الأخرى، ومسئوليته لا تتحملها المرأة وحدها.

---

40 صحيح البخاري، كتاب الزكاة - باب اتقوا النار، ج 1، ص 422، حديث رقـم 1418، ورواه مسـلم أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري في صحيحه مع شرح النووي، بيروت: دار القلم، في كتاب البر، باب فضل الإحسان على البنات، ج16، ص 418، حديث رقم 2629.

41 **صحيح مسلم**، كتاب البر، باب فضل الإحسان على البنات، ج 16، ص 419، حديث رقم 2936.

42 **الجامع الصحيح**، سنن الترمذي، للترمذي أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة، تحقيق أحمد محمـد شـاكر، المكتبة الإسلامية، د.ت.، كتاب البر، باب: ما جاء في النفقة على البنـات والأخـوات، ج 4، ص 1912، حديث رقم 1916

43 بلتاجي، محمد: **مكانة المرأة في القرآن والسنة الصحيحة**، القاهرة: دار السلام، ط1، 1420هـ/ 2000م، ص 183.

وأما في الألفاظ فمن ذلك الكثير كقولهم: "حريم أعزك الله"، "وحرمة بنصف عقل"، وإن وجد كلام غير واقعي نسب إلى ما يسمى "كتاب اللباد تبع النسوان"، وعبارة: "صدق، لك مرة"، وعبارة: "من يسمع كلام المرة هو مرة المرة"، ومن تلك الأعراف عدم ذكر اسم المرأة واعتبار ذلك من العار أو العيب[44] وإنما يقال عائلة فلان.[45] وإذا عدنا إلى أصل هذه النظرة الدونية وما ترتب عليها من أقوال وممارسات تنتقص من المرأة وتمتهنها، وجدناها بقية من بقايا معتقدات اليهود والنصارى المذكورة في كتبهم المحرفة[46] -والتي تحمل المرأة وزر الخطيئة الأصلية وتعتبرها المسؤولة عن عصيان آدم لأمر الله تعالى حينما أكل من الشجرة، التي اه الله تعالى عن الأكل منها- على إثر أكل زوجته منها؛ وعليه فقد عاقبها الله تعالى بتكثير أتعاب الحبل والوجع وعاقب بنا ا بعد ذلك.[47]

وقد فند القرآن الكريم هذه الأباطيل، ورفع هذا الإصر عن (المرأة) حينما صرحت آياته بأن الشيطان هو الذي زين لهما العصيان فأكلا منها معاً، كما قال تعالى: ﴿فَقُلْنَا يا آدم إن هذَا عدو لك ولزوجِك فَلَا يخرِجنكُما من الْجنةِ فَتشقَى. إن لَك أَلا تجوع فِيها ولَا تعرى. وأَنك لَا تظْمأُ فِيها ولَا تضحى. فَوسوس إِلَيهِ الشيطَانُ قَالَ يا آدم هلْ أَدلك علَى شجرةِ الْخلْدِ وملْكٍ لا يبلَى.﴾ (طه: 116- 122) وكذا صرح القرآن الكريم برفع إصر المعصية عن الجنس البشري كله -خلافاً لما يعتقده اليهود والنصارى؛ فعقب عصيان آدم تاب الله عليه واجتباه، قال تعالى:﴿ثُم اجتباه ربه فَتاب علَيهِ وهدى﴾ (طه:123).

---

[44] ولا أدري أين عقول هؤلاء؟! فقد ذكر الله عز وجل اسم مريم بنت عمران في القرآن الكريم - بل وسميت سورة في القرآن الكريم باسمها، وعرفنا أمهات المؤمنين وكثير من الصحابيات في كتب السنة والسيرة بأسمائهن.

[45] ولعل هذا العرف يعود أصله إلى ما هو موجود عند النصارى من نسبة المرأة إلى زوجها بمجرد زواجها منه بدلاً من أبيها، والأعجب من ذلك أن هذا الأمر قد نقل إلى بعض البلاد الإسلامية.

[46] راجع ذلك فيما نقله بلتاجي في كتابه **مكانة المرأة**، ص 71، عن سفر التكوين، الإصحاح الثالث.

[47] المرجع السابق.

كما أن ما يعتبره الكتاب المقدس عند اليهود والنصارى عقاباً للمرأة ولبنات جنسها -باعتبارها المسئولة الأولى عن المعصية- عده القرآن الكريم مزية خاصة بالمرأة ومكرمة لها حين تكون أماً فخصها بمزيد من التكريم عند ولدها على ما للأب من حق عليه.[48] حيث قال تعالى: ﴿ووصينا الْإِنسانَ بِوالِديهِ حملَته أُمه وهناً علَى وهنٍ وفصالُه فِي عامينِ أن اشكُر لِي ولوالِديك إِلَي الْمصِير.﴾ (لقمان: 14) وقال تعالى: ﴿ووصينا الْإِنسانَ بِوالِديهِ إِحساناً حملَته أُمه كُرهاً ووضعته كُرهاً وحملُه وفِصالُه ثَلَاثُونَ شهراً حتى إِذَا بلَغَ أَشده وبلَغَ أَربعِين سنةً قَالَ رب أَوزِعنِي أَنْ أَشكُر نِعمتك الَتِي أَنعمت علَي وعلَى والِدي وأَنْ أَعملَ صالِحاً ترضاه وأَصلِح لِي فِي ذُريتِي إِني تبت إِلَيك وإِني مِن الْمسلِمِين.﴾ (الأحقاف: 15)

ولهذا نجد النبي ﷺ أوصى بالأم ثلاث مرات قبل أن يوصي بالأب، حيث جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله من أحق الناس بحسن صحابتي؟ قال: "أمك"، قال: ثم من: قال: "أمك"، قال: ثم من: قال: "أمك"، قال: ثم من: قال: "أبوك".[49] وقال ﷺ موصياً بالأم: "الزم رجلها فثم الجنة".[50]

وبالرغم من هذه النصوص الواضحة والتي تدحض معتقدات اليهود والنصارى الباطلة عن المرأة، إلا أننا نجد بعضها قد تسربت إلى العرب من قبل الإسلام ومن بعده، فنجد في الشعور واللاشعور الجمعي العربي والإسلامي والشرقي عامة انعكاسات واضحة لهذه المعتقدات في الأفعال والأقوال مناقضة لنصوص الإسلام

---

[48] بلتاجي، **مكانة المرأة**، مرجع سابق، ص 72 بتصرف.

[49] أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه في **كتاب الأدب** باب من أحق الناس بحسن صحابتي، ج 4، ص 1891 حديث رقم 5971. ومسلم في **كتاب البر**، باب بر الوالدين وأنهما أحق به، ج 16، ص 337، حديث رقم 2548.

[50] وهو جزء من حديث رواه الطبراني في **المعجم الكبير**، ج 8، ص 311، حديث رقم 8162، والهيثمي في **مجمع الزوائد**، القاهرة: دار الريان للتراث، و بيروت: دار الكتب العلمية، 1407هـ، ج 8، ص 138، **كتاب البر والصلة**، باب ما جاء في البر وحق الوالدين، ورواه ابن ماجة، أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، في سننه، حكم وتعليق محمد ناصر الدين الألباني، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ص 472، حديث رقم 2781، كتاب الجهاد، باب الرجل يغزو وله والدان، حديث حسن صحيح.

الصحيحة ومن الأقوال ما اشتهر بين الناس كأحاديث نبوية حملت المرأة وحمل الإسلام بسببها ظلماً كبيراً وجهالة وحرباً شديدين.[51]

ومن هذه الأحاديث المشتهرة على الألسنة: "شاوروهن وخالفوهن"[52]، وقد أورده بلتاجي في كتابه تكريم المرأة،[53] وأورد طرقه بعبارات مختلفة، وكلها ضعيفة.[54] وقد أصبحت هذه العبارة (شاوروهن وخالفوهن) عرفاً قولياً وعملياً في كثير من البلاد.

ويكفي في الرد على ذلك أن الله عز وجل قد أمر نبيه ﷺ أن يشاور أمته -ولم يفرق في ذلك بين ذكر وأنثى- في قوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ (آل عمران: 159). كما امتدح أمة الإسلام على نهجها سبيل التشاور دون تفريق بين ذكر وأنثى بقوله تعالى: ﴿وأمرهم شورى بينهم ﴾ (الشورى: 38)، إذ الألفاظ في الآيتين تدل على العموم. كما أن فعله ﷺ وأخذه بمشورة أم سلمة في صلح الحديبية[55] "صار دليلاً لاستشارة المرأة الفاضلة."[56] ويكفينا هذا من الأقوال المشتهرة وما سبق من الرد عليه.

وأقول إن النظرة الدونية للمرأة وما يتبعها من أعراف لا أصل له، ومتعارض مع النصوص القطعية والتي تبين خلقه سبحانه وتعالى للذكر والأنثى، وتكريمه لهما على حد سواء، فهو رب الجميع خلقهما وسواهما وعدلهما، وفضلهما على كثير من خلقه تفضيلا. قال تعالى:﴿ وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى.﴾ (النجم: 45) وقال تعالى:

---

[51] بلتاجي، **مكانة المرأة**، مرجع سابق، ص 73، وقد جمع بلتاجي عدداً من تلك الأحاديث المشتهرة على الألسنة وأورد طرقها وناقشها، وثبت أن أغلبها لا أصل له، وما كان له أصل فقد فهم فهماً مغلوطاً. راجـع نفـس المرجع، ص353-381.

[52] الجراحي، إسماعيل بن محمد العجلوني. **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسـنة الناس**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 3، 1352هـ، ج 2، ص 3، حديث رقم 1529

[53] بلتاجي، **مكانة المرأة**، مرجع سابق ص 355.

[54] راجعها مع الرد عليها في المرجع السابق، ص355– 358.

[55] وقصة مشاورته ﷺ لزوجته أم سلمة قصة مشهورة ذكرها البخاري في صحيحه في حديث طويل، ج 2، ص 834، برقم 2731، 2732.

[56] العجلوني، **كشف الخفاء** مرجع سابق، ج 2، ص 2.

﴿ولَقَد كَرمنا بنِي آدم وحملْناهم فِي الْبر والْبحرِ ورزقْناهم من الطيباتِ وفَضلْناهم علَى كَثِيرٍ ممن خلَقْنا تفْضِيلاً.﴾ (الإسراء: 70) فقد قررت هذه الآية تقريراً قاطعاً بأن الله تعالى كرم الجنس البشري كله رجالهم ونساءهم ولم يستثن من هذا التكريم نوعاً منهم، فهم سواء في التكريم الإلهي، بل إن المرأة الأم والمرأة الحاضنة سابقة عليه في التكريم.[57]

3. ومن ذلك قضية الإرث وحرمان النساء منه في بعض البلدان، ووجوده في القرى أكثر من وجوده في المدن باعتبار أن الذي يستحق الإرث هو الرجل الذي يحمل اسم أبيه ويحمي أسرته ويمنعها، كما أن في توريث النساء إخراج لأموال الأسرة إلى الغرباء (الأزواج). ولا يخفى ما في ذلك من تصادم واضح مع ثوابت الشريعة ومقاصدها العادلة والتي تقضي بأن: ﴿للرجالِ نصِيب مما ترك الْوالِدانِ والأَقْربونَ ولِلنساء نصِيب مما ترك الْوالِدانِ والأَقْربونَ مِما قَلَّ مِنه أَو كَثُر نصِيباً مفْروضاً﴾ (النساء: 7)

وما هذا العرف الجائر إلا بقية من بقايا أعراف الجاهلية والتي تقضي بعدم توريث النساء، بل تعدى الأمر ذلك إلى وراثة النساء كرهاً ضمن متاع البيت. فألغت الشريعة ذلك وأبطلته ومنعت وراثة النساء كرهاً، وجعلت لهن نصيبا مفروضاً حددته الشريعة، وهو من الأمور القطعية التي لا يجوز التدخل فيها بزيادة أو نقصان فضلاً عن الإلغاء، وإنما قلت عدم التدخل فيه بزيادة أو نقصان لأنه يوجد من أقارب المرأة من الرجال من لا تطيب نفسه بإعطاء نصيب المرأة كاملاً -إن كان ممن يؤمن بأن لها نصيباً في الإرث- فيعطيها من المنقولات ما ترضى نفسه أن تعطيه، وأما العقارات من أراضي وبيوت فيلتف عليها بأي طريقة لتبقى في ملكه، بل ربما حبست المرأة عن الزواج من غير الأهل كي لا تخرج أموال الأسرة إلى الأباعد -كما يقولون- وإن أدى إلى بقائها من غير زواج إلى أن تموت. وأما الزيادة فإننا نسمع أصواتاً ترتفع عبر منظمات نسائية ومؤسسات رسمية تطالب بمساواة المرأة بالرجل في الإرث متأثرة بالثقافة الغربية، والتي

[57] البلتاجي، **مكانة المرأة**، مرجع سابق، ص 349-389.

تدعوا إلى التماثل المطلق بين الذكر والأنثى بحق أو بغير حق، وإن خالف ثوابت الشريعة التي لا مجال للاجتهاد فيها.

ولا يخفى أن التفاوت بين الذكر والأنثى في الميراث ليس فيه انتقاص لمكانة المرأة وكرامتها أو نفي للمساواة بين الرجل والمرأة، إذ التمايز في الميراث لا تحكمه الذكورة والأنوثة وإنما هو محكوم بمعايير ثلاثة [58] أولها، درجة القرابة بين الوارث -ذكراً أو أنثى- وبين المورث، فكلما اقتربت الصلة زاد النصيب في الميراث. وثاني هذه المعايير موقع الجيل الوارث من التتابع الزمني للأجيال، فالأجيال التي تستقبل الحياة عادة يكون نصيبها في الميراث أكبر من نصيب الأجيال التي تستدبر الحياة، بصرف النظر عن الذكورة والأنوثة للوارثين. فالبنت ترث أكثر من الأم -وكلتاهما أنثى- بل ترث أكثر من الأب! والابن يرث أكثر من الأب وكلاهما من الذكور! أما المعيار الثالث فهو العبء المالي الذي يوجب الشرع على الوارث القيام به حيال الآخرين. وهذا المعيار الذي يثمر تفاوتاً بين الذكر والأنثى. قال تعالى: ﴿ يوصِيكُم اللّه ِفِي أَولاَدِكُم ِللذكَرِ ِمثْلُ حظ الْأُنثَيينِ... فَرِيضةً من اللّهِ ِإن اللّه كَانَ عِلِيماً حكِيماً﴾ (النساء: 11)، لأن الذكر الوارث هنا في حالة تساوي درجة القرابة والجيل مكلف بإعالة زوجة أنثى بينما الأنثى –الوارثة- إعالتها فريضة على الذكر المقترن ا.[59] فهنالك توازن دقيق بين حقي المرأة في الميراث والنفقة، إذ الميراث والنفقات بابان يكمل كل منهما الآخر.[60]

وبالاستقراء وجد أن الحالات التي ترث فيها المرأة نصف الرجل هي حالات أربع فقط -وتكون نفقة المرأة فيها على الرجل المساوي لها في درجة القرابة- بينما الحالات التي تساوي فيها المرأة الرجل تماماً في الإرث فهي أضعاف ذلك، وهناك حالات عشر

---

[58] عماره، محمد. (في تقديمه لكتاب) **ميراث المرأة وقضية المساواة**، سلطان، صلاح الدين، القاهرة: ضة مصر، 1999م، من سلسلة التنوير الإسلامي، رقم 29، ص 4.

[59] المرجع السابق.

[60] البلتاجي، **مكانة المرأة**، مرجع سابق، ص 144

أو تزيد ترث فيها المرأة أكثر من الرجل، وهناك حالات ترث فيها المرأة ولا يرث فيها الرجل.[61]

ونجد من يدعو إلى المساواة بين الذكر والأنثى في الإرث مبرراً ذلك بأن المرأة أصبحت تنفق مثل الرجل. وبداية أقول إن مثل هذه الدعوى تلبي رغبات أعداء الأمة في هدم نظام القوامة في الأسرة بما يزعزع استقرارها. ثم أُذكر من تنفعه الذكرى فأقول لا مجال للخوض أو مناقشة إمكانية مساواة المرأة بالرجل في الميراث -في المواضع التي اختلفت عنه- لأ ا من المسائل القطعية التي لا مجال للاجتهاد فيها، وهي تمثل حدوداً لله لا يجوز تخطيها لأن الله عز وجل بعد أن ورث الذكر والأنثى ما قضى به قال تعالى: ﴿تِلْك حدود اللّهِ ومن يطِعِ اللّه ورسولَه يدخِلْه جناتٍ تجرِي مِن تحتِها الأنهار خالِدِين فِيها وذَلِك الْفَوز الْعظِيم﴾ (النساء: 13، 14) ثم إن الشرع لم يلزم المرأة بالإنفاق، فإن كانت قد ألزمت نفسها أو ألزمها من حولها أو دعتها الضرورة لذلك، فهذا لا يعد مبرراً لتجاوز حدود الله الذي يعلم ما ينفع ويصلح حال عباده في كل زمان ومكان، قال تعالى: ﴿أَلَا يعلَمُ من خلَق وهو اللطِيف الْخبِير﴾ (تبارك: 14)

وأما مسألة إخراج أموال الأسرة إلى الغرباء، فلا تقف أمام عدل الله وعلمه وحكمته، وليس أمام المسلم الحق إلا التسليم برضى كامل لأمر الله، قال تعالى: ﴿وما كَانَ لِمؤمِنٍ ولَا مؤمِنةٍ إِذَا قَضى الله ورسولُه أَمراً أَن يكُونَ لَهم الْخِيرةُ مِن أَمرِهِم ومن يعصِ الله ورسولَه فَقَد ضلَّ ضلَالاً مبِيناً. ﴾ (الأحزاب: 36)

4. خروج المطلقة طلاقاً رجعياً من بيت الزوج بمجرد وقوع الطلاق من الأعراف السائدة بين النساء في اليمن وفي كثير من البلاد "فلا نرى مطلقة تبقى في بيت الفراق."[62] وفي ذلك مخالفة واضحة لنص القرآن الكريم، قال الله عز وجل: ﴿ يا أَيها النبِي إِذَا طَلَّقْتم النساء فَطَلِّقُوهن لِعِدتِهِن وأَحصوا الْعِدةَ واتقُوا الله ربكُم لَا تخرِجوهن

---

[61] عمارة، محمد. **ميراث المرأة وقضية المساواة**، مرجع سابق، ص 10.

[62] الزحيلي، وهبة. **التفسير** المنير في **العقيدة والشريعة والمنهج**، بيروت: دار الفكر المعاصر، 1991م، ج 28، ص 269.

مِن بيوتِهن ولَا يخرجن إِلا أَن يأْتِين بِفَاحِشةٍ مبينةٍ وتِلْك حدود اللهِ ومن يتعد حدود اللهِ فَقَد ظَلَم نفْسه لَا تدرِي لَعل الله يحدِثُ بعد ذَلِك أَمراً﴾ (الطلاق: 1) وعليه يحرم خروج المطلقة من البيت الذي كانت تسكن فيه مع زوجها قبل وقوع الطلاق. فلا يجوز للزوج إخراجها أو الإذن لها بالخروج وهذا مستفاد من قوله تعالى: ﴿ لَا تخرِجوهن مِن بيوتِهن ولَا يخرجن إِلا أَن يأْتِين بِفَاحِشةٍ مبينةٍ.﴾

وقد ذكر ابن العربي[63] أن هذا في المطلقة الرجعية، وأنه نص،[64] وقال: "جعل الله للمطلقة الرجعية السكنى فرضاً واجباً وحقاً لازماً هو لله سبحانه وتعالى، لا يجوز للزوج أن يمسكه عنها ولا يجوز لها أن تسقطه عن الزوج."[65] وجاء في تفسير الرازي[66] بصدد هذه الآية: "لا تخرجوا المعتدات من المساكن التي كنتم تساكنوهن فيها قبل الطلاق... وعلى الزوجات أيضاً أن لا يخرجن حقاً لله تعالى إلا لضرورة

---

[63] هو: محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد المعافري، الأشبيلي المالكي المعروف بأبي بكر ابن العربي، ولد سنة 468هـ في أشبيلية، ختام علماء الأندلس وآخر أئمتها، إمام حافظ، مجتهد في علوم الدين، ولى قضاء أشبيلية، له مصنفات في فنون شتى منها: **أحكام القرآن، والمحصول** في **أصول الفقه، ومسائل الخلاف**، توفى في مدينة فاس سنة 543هـ. راجع ترجمته في **الديباج المذهب**، لابن فرحون، ص281، **الأعلام**، للزركلي (230/6)

[64] ابن العربي، محمد بن عبد الله، **أحكام القرآن**، تحقيق علي محمد البجاوي، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ج 4، ص 1831.

[65] المرجع السابق، ج 4، ص 829. وبه قال الزمخشري والجصاص وذكر عدم الخلاف في ذلك بين أهل العلم. راجع: الجصاص، أبي بكر أحمد بن علي الرازي. **أحكام القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ/1994م، ج 3، ص 607، الخوارزمي، أبي القاسم جار الله محمود ابن عمر الزمخشري. **الكشاف الجامع للأحكام عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل** في **وجوه التأويل**، ج 4، ص 119.

[66] هو محمد بن عمر بن الحسين البكري التيمي: الملقب بفخر الدين والمعروف بابن الخطيب، ولد سنة 544هـ، فقيه شافعي فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعلومات من شيوخه أبو محمد البغوي والكمال السمناني، مصنفاته كثيرة في كل علم، منها تفسير القرآن الكريم والمحصول والمعالم في أصول الفقه. توفى سنة 606هـ. راجع ترجمته في: **طبقات الشافعية** للإسنوي، ج 2، ص 123-124، **والبداية والنهاية**، لابن كثير، ج 13، ص 60 وما بعدها.

ظاهرة، فإن خرجن -بدون ضرورة- ليلاً أو نهاراً كان هذا الخروج حراماً..."[67] وفي أقوال المفسرين دليل على وجوب ملازمة المعتدة بيت العدة وعدم خروجها منه حتى تنقضي العدة. وقد اتفق الفقهاء مع المفسرين في ذلك.[68] وما على المسلمين رجالاً ونساء إلا التسليم لأمر الله عز وجل خاضعين لأمر الله راضين به.

5. جريمة الشرف: وهي من الأعراف السائدة في كثير من البلاد العربية، إذ يقوم أحد أقارب المرأة (أب - ابن - أخ - زوج - ابن عم...) بقتل قريبته التي يشك في ارتكابها لجريمة الزنا، ولا يراعى في ذلك كونها محصنة أو غير محصنة، ولا ينظر إلى إثبات الجريمة بالطرق الشرعية، بل في كثير من الأوقات بعد قتل الفتاة وعند إجراء الفحص الطبي يجدونها بكراً، وعليه يكون فعلهم هذا جريمة قتل، وكذلك في حالة ثبوت جريمة زنا غير المحصنة أي البكر، وأما في حالة ثبوت جريمة الزنا من المحصنة، فيكون قتل القريب لقريبته افتئات على حق الدولة في تطبيق الحدود.

وخلاصة القول في هذا العرف أنه يتعارض مع ثوابت الشريعة وأدلتها القطعية والتي جعلت حفظ العرض كلية من كليات الإسلام الخمس فحرمت القذف وحرمت الزنا وكل ما يدعو إليه من خلوة ونظرة... الخ، وجعلت هنالك حدوداً للقاذف، والزانية والزاني المحصن وغير المحصن ووضعت لذلك شروطاً، وجعلت الملاعنة بين

[67] التفسير الكبير، للإمام فخر الدين الرازي، القاهرة: لمطبعة البهية المصرية، سنة 1375هـ، ج30، ص32، ومثله قال القرطبي معتبراً عدم جواز الخروج حقاً للزوج. راجع **أحكام القرآن**، للقرطبي أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، بيروت: دار الفكر، 1414هـ/1994م، ج 18، ص 144.

[68] راجع أقوال الفقهاء في: **منهاج الطالبين** لأبي زكريا بن شرف النووي، **والمطبوع مع مغني المحتاج إلى معرفة معاني المنهاج،** لمحمد الخطيب الشربيني، دمشق: دار الفكر، د.ت.، ج 3، ص 402، **المجموع**، للنووي **شرح المهذب**، للشيرازي، مكتبة الإرشاد، د.ت.، وذلك فيما شرحه محمد نجيب المطيعي، ج20، ص 22، **الهداية شرح بداية المبتدي**، لبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، **وفتح القدير،** لابن الهمام، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ/1995م، ج 4، ص 309، **المغني،** لابن قدامة المقدسي، بيروت: دار الكتب العلمية ، د.ت.، ج 9، ص 288-289

الزوجين، وكل ذلك أدلته قطعية، وفوق ذلك كله حصرت تنفيذ الحدود بالحاكم ولم تتركه للأفراد سواءً أكانوا آباءً أم أزواجاً أم أقارباً.[69]

وأقول لأولياء الأمور إن الأولى بكم أن تتحملوا مسؤوليتكم كاملة تجاه أبنائكم ذكوراً وإناثاً، فتعملوا على غرس وتعميق معاني الإيمان من محبة لله ورسوله، وخشية ومراقبة لله تعالى في نفوس أبنائكم، وتحسنوا تربيتهم على الآداب والأخلاق الإسلامية، وتحصنوهم ضد وسائل الهدم والإفساد المستشرية في المجتمع والعالم أجمع، قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا قُوا أنفُسكُم وأهلِيكُم ناراً وقُودها الناس والْحِجارةُ علَيها ملَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِداد لَا يعصونَ الله ما أمرهم ويفْعلُونَ ما يؤمرونَ﴾ (التحريم: 9).

6. العرف الذي يقضي بأن صوت المرأة عورة -ليس له أصل شرعي، بل يتعارض مع ثوابت الشرع ومقاصده وعدله، فمن حقها أن تتكلم بل يجب عليها أن تتكلم في مواضع وإن سمعها غير المحارم- آمرة بالمعروف ناهية عن النكر، وقد كان هذا هو حال المؤمنين رجالهم ونساؤهم كما وصفه القرآن الكريم؛ قال تعالى: ﴿والْمؤمِنونَ والْمؤمِنات بعضهم أَولِياء بعضٍ يأمرونَ بِالْمعروفِ وينهونَ عنِ الْمنكَرِ ويقِيمونَ الصلاَةَ ويؤتونَ الزكَاةَ ويطِيعونَ اللّه ورسولَه أُولَـئِك سيرحمهم اللّه إِن اللّه عزِيز حكِيم.﴾ (التوبة: 71)

والمطلوب شرعاً القول المعروف وعدم الخضوع بالقول، قال تعالى: ﴿ يا نِساء النِبِي لَستن كَأحد من النساء إِن اتقَيتن فَلَا تخضعن بِالْقَول فَيطْمع الذِي فِي قَلْبِه مرض وقُلْن قَولاً معروفاً﴾ (الأحزاب: 32)

قال الزجاج[70] في قوله تعالى: ﴿فلا تخضعن بالقول﴾ "أي لا تقلن قولاً يجد به منافق سبيلاً إلى أن يطمع في موافقتكن له." وفي قوله تعالى: ﴿وقلن قولاً معروفاً﴾

---

[69] راجع ذلك بالتفصيل في: عودة، عبد القادر. **التشريع الجنائي الإسلامي**، بيروت: دار الكاتب العربي، د.ت.، ج 1، ص 634 -647، **والمفصل**، لزيدان، ج5، ص 23-163.

[70] إبراهيم بن السري بن سهل أبو إسحاق الزجاج، ولد ببغداد سنة 241هـ عالم بالنحو واللغة، درس النحو على المبرد، وأخذ عنه أبو علي الفارسي النحو، وابن القاسم الزجاجي، له مصنفات عدة منها: **معاني القرآن**،

"أي: قلن ما يوجبه الدين والإسلام بغير خضوع فيه، بل بتصريح وبيان."[71] وقال ابن العربي في تفسير هذه الآية[72] "أمرهن الله أن يكون قولهن جزلاً، وكلامهن فصلاً ولا يكون على وجه يحدث في القلب علاقة بما يظهر عليه من اللين المطمع للسامع وأخذ عليهن أن يكون قولهن معروفاً." وقال الجصاص[73] بصدد هذه الآية: "قيل فيه ألاّ تلين القول للرجال على وجه يوجب الطمع فيهن من أهل الريبة، وفيه دلالة أن ذلك حكم سائر النساء في يهن عن إلانة القول للرجال على وجه يوجب الطمع فيهن." وقال الزمخشري[74] في هذه الآية "(إن اتقيتن) إن أردتن التقوى وإن كنتن متقيات، (فلا تخضعن بالقول) فلا تجبن بقولكن خاضعاً أي ليناً خنثاً مثل كلام المريبات والمومسات (فيطمع الذي في قلبه مرض) أي ريبة وفجور، (وقلن قولاً معروفاً) أي بعيداً عن الطمع المريب، بجد وبخشونة من غير تخنيث أو قولاً حسناً مع كونه خشناً."[75]

بعد هذا الطواف مع أقوال المفسرين نجد أن كلمتهم قد اتفقت على أن صوت المرأة المنهي عنه هو القول اللين الذي يستميل قلوب الرجال المريضة، فيحرك الغريزة فيهم ويوجد الطمع فيهن، وأما القول المعروف الجزل الفصل الخشن -أي البعيد عن اللين والرقة- فلا حرج فيه.

وإعراب القرآن، والاستقامة، توفي ببغداد سنة 311هـ. راجع ترجمته في **البداية والنهاية** لابن كـثير، (11/ 159، 160)، **الأعلام**، للزركلي، (1/40).

[71] الزجاج، أبي إسحاق إبراهيم بن السري، **معاني القرآن وإعرابه**، شرح وتحقيق عبد الجليل عبده شلبي، بيروت: عالم الكتب، 1408هـ/1988م، ج 4، ص224.

[72] **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج 3، 1535.

[73] الرازي، أبو بكر. **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج 3، ص 470، 471.

[74] جار الله أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، ولد في زمخشر سنة 467هـ، معتزلي المذهب، له مصنفات في علوم شتى منها **الكشاف** في **التفسير**، **والمفصل** في **النحو**، **والفائق** في **غريب الحديث وغيره** ، توفي بخوارزم سنة 538هـ. راجع **البداية والنهاية**، لابن كثير، (12/235)، **والأعلام**، للزركلي، (7/178).

[75] **الكشاف**، ا لمد 3، ص 260، ومثله قال الألوسي أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي في كتابه:

- الألوسي، شهاب الدين. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والمثاني**، بيروت: دار الفكر، 1994م، مجلد 12/ ج 21/ ص 8-9.

ومن الأحاديث الدالة على أن كلام المرأة الأجنبية وسماعه مباح ما روته أم عطية قائلة: "بايعنا النبي ﷺ فقرأ علينا: "ألا نشرك بالله شيئاً... الخ". و انا عن النياحة فقبضت امرأة منا يدها وقالت: فلانة أسعدتني وأنا أريد أن أجزيها فلم يقل شيئاً، فذهبت ثم رجعت...الخ."[76] قال ابن حجر[77]-في شرحه لهذا الحديث-: "وفي هذا الحديث أن كلام الأجنبية مباح سماعه وأن صو ا ليس بعورة..."[78] وقال الإمام الغزالي[79] رحمه الله: "وصوت المرأة من غير غناء ليس بعورة، فلم تزل النساء في زمن الصحابة رضي الله عنهم يكلمن الرجال في السلام والاستفتاء والسؤال والمشاورة وغير ذلك."[80] وقد نقل الدكتور عبد الكريم زيدان[81] تصريحات فقهاء الشافعية والمالكية والحنابلة والحنفية، بأن "صوت المرأة ليس بعورة" وأن الممنوع عليها رفع الصوت وتمطيطه، وتليينه وتقطيعه، وقد عبر عنه بعضهم[82] بالنغمة[83] لما في ذلك من استمالة الرجال إليهن وتحريك الشهوات منهم؛ ولأجل هذا لم يجز للمرأة أن تؤذن.

---

76 العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. **فتح الباري بشرح صحيح البخـاري**، القـاهرة: دار الريـان، ط 2، 1407هـ/1987م، ج 13، ص 216، 217 حديث رقم 7214.

77 هو أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني أبو الفضل شهاب الدين، من أئمة العلم وأشهرهم، أصله من عسقلان بفلسطين، ولد سنة 773هـ، أقبل على الحديث ورحل في طلب العلم حتى أصبح حافظ الإسلام في عصره وقصده الناس للأخذ عنه، له مصنفات كثيرة، ولد وتوفي بالقاهرة وكانت وفاته سنة 852هـ. راجع ترجمته في **الأعلام** للزركلي ج 7، ص 176.

78 **فتح الباري**، ج 13، ص 216-217.

79 أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ولد سنة 450هـ، صاحب **التصانيف الكـثيرة والـذكاء المفرط**، من تلاميذه أبو الخطاب وابن عقيل من رؤوس الحنابلة، من مصنفاته: **إحياء علوم الدين، والمستصفى من علم الأصول والمنخول**... ولد وتوفي بخرسان، وكانت وفاته سنة 505هـ. راجع **البداية والنهاية** لابـن كثير 185/12، 186، **والأعلام** للزركلي 22/7. الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد. **إحياء علـوم الـدين**، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ج 2، ص 281. انظر ترجمته في ملحق التراجم، ص 27.

80 الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج 2، ص 281.

81 في كتابه المفصل في **أحكام الأسرة والبيت المسلم**، ج3، ص 276- 284؛ راجع المسألة بتفصيلا ا في نفس المرجع.

82 ابن الهمام، **فتح القدير**، ج 1، ص 267.

83 أي جرس الكلمة، وحسن الصوت في القراءة وغيرها. انظر **المعجم الوسيط**، إبراهيم أنيس وآخرون، بيروت: دار الأمواج، ط 2، 1410هـ/1990م، ج 2، ص 937.

وهكذا نجد أن كلمة المفسرين والمحدثين والفقهاء قد اتفقت على أن صوت المرأة في حد ذاته ليس بعورة، فمتى كان وسيلة للتعبير عن الحق من أمر بمعروف أو نهي عن منكر أو التعبير عما تحتاج إليه ملتزمة بآداب الحديث مع الرجال من غير تليين ولا تمييع ولا تجميل فمشروع، ومتى كان كلاماً باطلاً أو فيه دعوة إلى باطل أوصد عن خير فهو محظور، إذ الوسائل تأخذ حكم المقاصد.[84]

الخاتمة

توصل البحث إلى جملة من النتائج أهمها أنّ الشريعة حاكمة على الأعراف ومهيمنة عليها وليس العكس، فما وافق الشرع فهو شرع، وما خالفه فهو باطل ومردود؛ العرف الصحيح مصدر من مصادر التشريع، يراعى في استنباط الأحكام الشرعية وفي تفسير النصوص؛ الأحكام الشرعية المبنية على الأعراف تتغير بتغير الزمان والمكان وبما يتفق مع مقاصد الشريعة جلباً للمصالح ودرأً للمفاسد؛ النظرة الدونية للمرأة لا أساس لها في شرع الله تعالى، وإنما هي من موروثات اليهود والنصارى، وأما الإسلام فقد كرم المرأة ورفع مكانتها؛ لا أساس للتمييز بين الذكر والأنثى وإنما ذلك بقية من بقايا الجاهلية؛ كرم الإسلام الإنسان رجلاً وامرأة وأساس التفاضل بين الناس هو التقوى؛ يحرم منع المرأة من ميراثها الذي وهبها الله تعالى، كما يحرم التدخل فيه بزيادة أو نقصان؛ لا يجوز للمرأة المطلقة طلاقاً رجعياً الخروج من بيت زوجها الذي كانت تسكنه قبل الطلاق ولا يجوز للزوج إخراجها منه؛ وعليه يجب قضاء العدة في بيت الزوجية؛ جريمة الشرف من الأعراف المتعارضة مع ثوابت الشريعة، والأحرى بولي الأمر أن يحسن تربية قريبته ابتداءً، من أن يقدم على هذه الجريمة؛ وصوت المرأة ليس بعورة، بل يكون واجباً أحياناً ومحرماً أحياناً أخرى.

---

[84] السلمي، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام. **قواعد الأحكام** في **مصالح الأنام**، مؤسسة الريان، ط 2، 1998م، 1/91.

وتجدر الإشارة إلى أن ما تم تناوله من نماذج للأعراف التي تحكم قضايا المرأة إنما هي نماذج تمثيلية وليست حصرية، إذ لا تزال كثير من قضايا المرأة متداولة بين العرف والشرع والاجتهاد. إذ اقتصرت الدراسة على ما تناولته من نماذج كو ا متعارضة تعارضاً واضحاً مع ثوابت الشريعة كما أن محددات النشر اقتضت الاقتصار على ذلك. وختاماً فلا سعادة للبشرية -رجالاً ونساءً، أفراداً ومجتمعات- ولا ضة للأمة إلا إذا رجعت إلى شرع ر ا والتزمت به عقيدة وشريعة ومنهاج حياة تسير به في جميع شئون حيا ا برضى وتسليم كاملين، قال تعالى: ﴿فَلاَ وربك لاَ يؤمِنونَ حتى يحكموك ِفيما شجر بينهم ثُم لاَ يجِدواْ ِفي أَنفُسِهم حرجاً مما قَضيت ويسلمواْ تسلِيماً.﴾ (النساء : 65)

التحيز في الفكر التربوي الغربي

فتحي ملكاوي*

مقدمة:

التحيز هو فعل الوقوع في حيز وهو إشغال فسحة في المكان أو الفراغ، أو أخذ موقع ضمن فئة أو جماعة. كما جاء في القرآن الكريم: ﴿ومن يولهم يومئذٍ دبره إلا متحرفاً لقتالٍ أو متحيزاً إلى فئةٍ فقد باء بغضبٍ من اللهِ﴾ (الأنفال: 16). والتحيز ظاهرة طبيعية ووصف موضوعي لحقائق الأشياء ووقائع الأمور، والتحيز ليس بالضرورة صفة سلبية أو عيباً مستنكراً. بل على العكس من ذلك ربما يكون من المستنكر أن ينتسب المرء إلى غير حيزه الطبيعي، أو توضع القضية خارج حيزها المنطقي.

وقد يكون التحيز صفة سلبية أحياناً في حالة القاضي الذي لا يحكم بين طرفي الخصومة، في ضوء الأدلّة، بل يتحيز في موقفه إلى أحد الطرفين رغم أن الأدلة تكون في صالح الطرف الآخر.

وعلم التربية واحد من العلوم الاجتماعية[1] باعتباره يبحث في أمور الناس وشؤون اجتماعهم وسلوكهم، مثله في ذلك مثل علم الاجتماع والاقتصاد والفلسفة. ولكنه يختلف عنها في أنه علم ممارسة وتطبيق شبيه الطب والهندسة. وظهور هذا العلم بصورة

---

* دكتوراه في التربية العلمية وفلسفة العلوم. المدير التنفيذي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

[1] لالاند، أندريه. **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريف خليل أحمد خليل، بيروت: منشورات عويدات، ط 2 مجلد 3/ 2001م، ص 1300.

مجال معرفي محدد أمر مستحدث مثل سائر العلوم التي تولدت من رحم الفلسفة في سياق نشأة العلوم الحديثة في السياق الغربي.

لكن التربية بمعناها العام الذي يتضمن المهنة التي يقوم ا المربي لتنشئة الصغار وتنميتهم بالزيادة والتطوير والتحسين، أو بمعناها الخاص الذي يتضمن جهود المعلمين في التعليم وجهود المتعلمين في التعلّم، حقيقة أزلية ترتبط أصولها ببدء الخلق فالله سبحانه ﴿وعلم آدم الْأسماءَ كُلها﴾ (البقرة: 31)، وآدم يتولى تعليم الملائكة ﴿قَالَ يا آدم أَنبِئْهم بِأَسمائِهِم﴾ (البقرة: 33)، وكانت النبوة وسيلة لتعليم أقوامهم وتربيتهم وإرشادهم، وكانت تربية الصغار من مهام الأسرة وكان الحكماء والعلماء يعلمون من دونهم في العلم من الناس.

وهكذا انتقلت المعرفة بالأديان والثقافات والعادات والتقاليد من جيل إلى جيل عبر التربية، وانتقلت الحرف والمهن والصنائع من جيل إلى آخر عبر التربية والتدريب والتعليم. ولم يخل مجتمع من مجتمعات البشر منذ أقدم عصور التاريخ، ولم تخل حضارة من الحضارات من ممارسات تربوية. ووجد باستمرار في كل مجتمع وفي كل حضارة عبر الأجيال من يتولى مهنة التعليم، بل إن كل المهن الأخرى لا يتم التدريب عليها والخدمة ا إلاّ من طريق التربية والتعليم. ومن هنا كانت مهنة التعليم أم المهن.

ومن الطبيعي أن تتلّون عمليات التربية مضموناً وممارسات بلون الثقافة الخاصة با تمع، وبلون القيم والأعراف والتقاليد السائدة فيه. فلابد أن تكون -بالتالي- متحيزة، فلا يتجه التعليم إلى الانتقاص من قيم ا تمع، أو الحطّ من شأن الأعراف والتقاليد فيه، بل ليدعمها ويكرسها ويزيد حرص الناس عليها وافتخارهم ا. وطبيعة العملية التربوية ذا ا يحددها المربي والمعلم بما يمتاز به من زيادة علم ومعرفة وخبرة، عن أولئك التلاميذ المتعلمين الذين يحتاجون إلى تعلّم العلم والمعرفة والخبرة، حتى يستطيعوا أن يمارسوا أدوارهم ووظائفهم المستقبلية في ا تمع.

هذه طبيعة التحيز وهذه طبيعة التربية، وعليه فإن الفكر التربوي الغربي فكر متحيز وهذه ظاهرة طبيعية وليس عيباً فيه، مثله في ذلك مثل الفكر التربوي لأية أمة من الأمم. فما المشكلة إذاً؟

تبدأ المشكلة عندما تحاول أمة أن تتبنى الفكر التربوي لأمة أخرى وتتخذه مادة لتربية أبنائها. حين تتبنى الأمة المسلمة الفكر التربوي الغربي، فإن من الطبيعي أن ينشأ أبناء الأمة المسلمة على قيم الفكر الغربي وأعرافه وتقاليده، وإذا بقيت لدى أبناء الأمة المسلمة بقية من قيم الإسلام وأعرافه فإ ا تكون في حالة صراع وتنافس مع القيم الغربية، تتمزق معها شخصية الإنسان المسلم، وتضعف لديه مقومات الهوية الإسلامية أو تتلاشى ملامحها.

وتتعمق المشكلة عندما تجد صناع القرار السياسي في العالم الإسلامي وتجد قيادات الفكر التربوي فيه، يتجاهلون صفة التحيز في الفكر التربوي الغربي أو ينكرو ا. ولذلك فقد يكون من المفيد الإشارة إلى طبيعة الفكر التربوي الغربي ومصادر التحيز فيه ومظاهره.

أولاً: طبيعة الفكر التربوي الغربي

يتمثل الغرب -اليوم- في بلدان أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية. وتطلق عليه تسميات متعددة فهو العالم الحر والعالم المتقدم والعالم الأول، وتلحق بالغرب عادة دول أخرى مثل روسيا واليابان حين يطلق على ا موع اسم الدول الصناعية.

والذي يجمع دول الغرب لأغراض هذه الدراسة أمران أساسيان هما التاريخ المشترك والدين المشترك. ويتداخل أثر التاريخ والدين في تطور الفكر الغربي وتكوين مظاهرة المعاصرة، حتى إنه ليصدق أن نصف الفكر الغربي الذي يشمل دول أوروبا الغربية والولايات المتحدة وكندا بصبغات عامة مشتركة، رغم وجود اختلافات بين

هذه الدول في بعض التفاصيل والخبرات الخاصة. فقد شهد تاريخ الغرب شخصيات أثرت ولا تزال تؤثر على تطور الفكر الغربي عامة والفكر التربوي خاصة، وشهد التاريخ الديني على وجه الخصوص أحداثاً وملابسات كانت لها نتائجها المعاصرة في تحديد طبيعة الفكر التربوي الغربي وموقفه من الدين والمرجعية الدينية.

كانت الشخصيات الفكرية في التاريخ الغربي تأخذ صفة الفلسفة، حيث لم تكن العلوم المتخصصة قد تمايزت بعد، وكان حجم المعرفة المتاحة للفيلسوف محدوداً يسمح بالموسوعية التي تشمل ميادين عديدة، فكان الفيلسوف محيطاً بعلوم عصره المتعلقة بالطبيعة المادية والنفس وا تمع إضافة إلى ما وراء الطبيعة والإلهيات، فكان الفيلسوف عادة طبيباً وفلكياً وشاعراً ومصلحاً اجتماعياً ومرشداً نفسياً ومعلماً.

ويحلو للفكر الغربي المعاصر أن يغرق في تتبع تاريخه من أقدم العصور، فيشير أن بداياته في أثينا وروما، ويذكر إنجازات سقراط وأرسطو وأفلاطون وديمقريطس. وربما يشير إشارات عابرة إلى الحضارة المصرية أو الهندية أو العراقية المعاصرة أو السابقة لهذه الفترة. ثم يتجاوز عصر الظلمات الأوروبي ويتجاهل تاريخ العالم وحضاراته الأخرى خارج أوروبا في أثناء هذا العصر، ليقفز إلى عصر الأنوار في أوروبا، وعصر الاكتشافات العلمية والجغرافية، ويشير إلى إسهامات بيكون وديكارت وهيوم ثم فولْتير وروسو، إلى أن يمر بشخصيات النصف الأول من القرن العشرين مع تركيز أمريكي على دِيوي، وفرويد، وتركيز أوروبي على بِياجيه. وبطبيعة الحال لن تعدم شروحاً وتفصيلات حول أعمال واطْسن وسكِنر حتى ينتهي الأمر بالشخصيات التربوية المعاصرة (الأمريكية غالباً) من أمثال أُوزِبل وبرونر وماسلُو.

ترى هل نجد دارساً للتربية في العالم العربي حتى على مستوى البكالوريس والدبلوم فضلاً عن الماجستير والدكتوراه لا يعرف هذه الأسماء وعشرات غيرها من أمثال بافْلُوف وثُورندايك وبستالُوزي وبِنيه وبلُوم وتايلَر؟ لا شك في أن معظم الفكر التربوي الذي يدرس في أقسام التربية في الجامعات ومعاهد إعداد المعلمين يدور حول

إسهامات هؤلاء الأعلام ونظريا م، في علم النفس التربوي والمناهج وفلسفة التربية والقياس التربوي ونماذج التعليم والتعلم وغيرها.

ومن الملفت للنظر أن هذه الأسماء تتكرر في مواد التربية المختلفة حيث تتقاطع إنجازا ا في محتوى هذه المواد وتتعدد الإشارات إليها أحياناً إلى درجة الملل.

وفي المقابل تغيب الشخصيات التربوية الإسلامية من محتوى هذه المواد غياباً كاملاً، حتى لا نجد الدارسين يعرفون شيئاً عن ابن سحنون، والزرنوجي، وابن جماعة، وابن عبد البر، والغزالي، وابن الأزرق، وابن خلدون، وأمثالهم، باستثناء من أتيحت له دراسة مادة في" تاريخ التربية الإسلامية"، أو أولئك الذين أتيح لهم اختيار واحد من هؤلاء الأعلام موضوعاً لأطروحة جامعية. وإضافة مادة في التربية الإسلامية وعمل أطروحات حول إسهامات شخصيات إسلامية في مجال الدراسة ظاهرة نمت وترعرعت خلال الربع الأخير من القرن العشرين ولكنها بقيت ظاهرة معزولة لم تتفاعل مع برامج الإعداد التربوي في المواد الجامعية الأخرى، ولم تنعكس آثارها على التخصصات التربوية المتعددة التي بقيت صورة طبق الأصل في أسمائها وبرامجها ومتطلبا ا عما يتم في الجامعات الغربية.

ولعل من المفيد أن يعرف القارئ أن مادةً في التربية الإسلامية وأطروحات عن شخصيات تربوية إسلامية أصبحت موضوعات للدراسة في كثير من الجامعات الغربية[2]. ومن المفيد للقارئ أيضاً أن يعرف أن الطبعات الحديثة لبعض الكتب المنهجية في أسس التربية مثلاً قد أضافت فقرات وأحياناً فصلاً كاملاً عن التربية الإسلامية، ولم تكن هذه الإضافات موجودة في الطبعات السابقة من الكتب نفسها[3]، وربما يعكس

---

[2] عند مراجعة ملخصات الأطروحات الجامعية Dissertation Abstract International (DAI) على شبكة الإنترنت ستجد تحت عنوان Islamic Education عدداً من الأطروحات، وإذا أدخلت التهجئـة المناسـبة لأسماء الشخصيات الإسلامية فستجد أطروحات حول الإسهام التربوي لابن تيمية وابن خلدون وغيرهما.

[3] انظر مثلاً:

McNergney, Robert & Herbert, Joanne. *Foundations of Education: The Challenge of-Professional Practice*. Third Edition. Boston: Allyn & Bacon 2001, p. 152.

ذلك التطور شيئاً من آثار الحضور الإسلامي المحلي المحدود في المجتمعات الغربية، أكثر مما يعكس اهتماماً بملايين المسلمين في العالم، أو بعراقة الحضارة الإسلامية وعمق إسهاماتها في تاريخ الإنسان! ويرى بعض نشطاء العمل الإسلامي في الغرب في هذه الظاهرة وأمثالها تأكيداً لوجهة النظر التي تقول إن الحضور الإسلامي المحلي في الغرب على محدوديته أكثر وزناً من مجموع الأمة الإسلامية التي يزيد عددها عن ألف ومائتي مليون نسمة في ست وخمسين دولة.[4]

أما الأثر المشترك للدين في تشكيل ثقافة الشعوب المختلفة في العالم الغربي فيبدأ من التراث الوثني الإغريقي، الذي تعامل مع فكرة الألوهية وتنافس الآلهة وصراعها مع بعضها بعضاً وصراع الإنسان معها بطريقة امتلأت بالأساطير والخرافات، حتى إن العلم والمعرفة قد حصل عليها الإنسان من الآلهة بطريقة السرقة.[5] ولولا ذلك لبقي الإنسان جاهلاً. وعندما دخلت المسيحية إلى أوروبا رافق دخولها ملابسات تاريخية اضطر فيها قسطنطين أن يخلطها ببعض التصورات الوثنية تيسيراً لقبول الجماهير لها وأداة لخضوع هذه الجماهير باسم الدين.

وتعزز هذا التشويه للأصل الإلهي للمسيحية بما أضافته المجامع الكنسية بعد ذلك من تفسيرات اقتضتها متطلبات السياسة وتوحيد المذاهب في الدولة الرومانية[6]. والأهم من ذلك أن الكنيسة قد تبنت مواقف فكرية ومعلومات علمية عن الكون المادي، واحتكرت لنفسها سلطة النظر والتفسير حتى في المسائل التي هي شأن التجربة العملية

Ornstein, Allen & Levine, Daniel. *Foundations of Education.* Boston: Hougton M.fflin Co. 2000. -

[4] انظر خطاب د. جمال برزنجي في مؤتمر وزراء خارجية الدول الإسلامية في قطر ، 10 أكتوبر 2001م (23 رجب 1422هـ)

[5] أنظر :

-Aeschylus, C. John Herington (translator), Oxford University. Press, 1989.

بروميثيوس حسب الأسطورة الإغريقية واحد من صنف الكائنات التي سادت الأرض قبل خلق الإنسان. وكان يتصارع مع الآلهة ويتنافس معها بطريقة بربرية وحشية. وهو الذي خلق الإنسان وسرق النار (أو المعرفة) من زيوس الإله الأكبر وقدمها هدية للإنسان.

[6] Arnold, Thomas W. *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of Muslim Faith*. Lahore, Pakistan: Muhammad Ashraf. Fourth Reprint, 1979, pp. 53.

والمشاهدات الحسية، وأصدرت أحكام السجن والنفي والقتل حرقاً بحق من يخالفها في الدنيا، أما الآخرة فأصدرت صكوك الحرمان من دخول الجنة بحق المخالفين.

ولم يكن غريباً -من ثمّ- أن يثور العلماء والمفكرون في مرحلة تالية ومعهم جماهير غفيرة عانت من سلطة الكنيسة وسلطة الملوك والحكام الذين تدعمهم الكنيسة ويحكمون الناس باسمها، ولم يميز الثوار بين الكنيسة وخرافا ا الثيولوجية، وسلطا ا المادية، وأخطائها العلمية، ومناهجها في التعامل.. وبين المسيحية بوصفها ديناً إلهياً يمكن أن يكون م هاً عن كل ذلك. فكانت الثورة على الكنيسة وكل ما تمثله الكنيسة. وهكذا نشأت المذاهب الفكرية في أوروبا على قطيعة معرفية مع الدين وعداء مستحكم مع التفكير الديني.

وقد تغلغل هذا التحيز الغربي ضد الدين والفكر الديني في مجالات الفكر الإنساني جميعها، في الفكر السياسي، والفكر الاقتصادي، والفكر الاجتماعي، والفكر التربوي.. لكن لهذا التحيز جانباً آخر فالشعوب في أوروبا وفي أمريكا بعد ذلك لم تتخل عن المسيحية ائياً، والكنيسة لم تخِل مواقعها ائياً؛ فحركة الإصلاح الديني بدءاً من توما الأكويني وكلفن ومن جاء بعدهما، أنشأن مذاهب في المسيحية تكاد أن تكون أدياناً جديدة تماماً وإن بقيت تنسب للمسيح، وأنشأت لها كنائس خاصة خارج سلطة البابا والكنيسة الكاثوليكية. إن الحاجات الروحية للإنسان الغربي لم تختف، وكان لا بد من بعض الاستجابة لها ولو في حدود معينة، وقد تم ذلك عن طريق تحديد مجال نشاط الكنيسة في هذه العلاقة الروحية الخاصة، وإطلاق يد السلطة السياسية في كل ما عدا ذلك من شؤون الحكم والاقتصاد والقانون والتربية..الخ؛ فأصبح للدين -المسيحية وأي دين آخر- في نظر الإنسان الغربي هذا المعنى المحدد الذي أراح فيه الناس واستراح؛ أراح الناس مِن هم الالتزام بصور محددة من القيم الذي يمليها الدين ويفرض على المؤمنين إقامة أنظمة حيا م على أساسها، فالناس يشرعون لأنفسهم ما يشاءون من أنظمة يرتضو ا، ولهم أيضاً الانتساب إلى أية كنيسة، يزورو ا يوم الأحد، ويمارسون من خلالها بعض العلاقات الاجتماعية الوضعية، وبعض النشاطات الخيرية التطوعية، ويقدمون من التبرعات المالية ما يحسب لهم في مصلحة الضرائب.

واستراحت المؤسسة الدينية أيضاً في هذا الموقع المحدد من ا تمع من ملاحظة تطورات الحياة والإفتاء في المسائل المتجددة في شؤون الحكم والاقتصاد والتقدم العلمي، باعتبار ذلك خارجاً عن نطاق ما تفرغت له.

هذا لون من التحيز في التفكير الديني يتناقض مع الرؤية الدينية الإسلامية، التي ترى أن الدين هو نظام يشمل أوجه الحياة الإنسانية جميعها وتنبثق عنه الأنظمة الفرعية في مجال الحكم والاقتصاد والقانون والتربية والإعلام، وهو منهج في التفكير والنظر والبحث والتعامل مع الأفكار والأشياء والأحداث.

وكان يمكن لهاتين الصورتين من التحيز (التحيز في نسبة مصادر المعرفة في التاريخ الإنساني القديم والحديث إلى الغربيين، والتحيز في النظرة إلى الدين وطبيعة التفكير الديني) أن تكون لهما نتائج إيجابية في علاقة المسلمين بالغربيين، فالإعلام يقف موقف المناصر للعلماء والمفكرين الذين ثاروا على الكنيسة وسلطا ا وخرافا ا، لأن الذي يحكم في الإسلام لا يحكم باسم الله ولا نيابة عنه، وليس هو ظل الله في الأرض، والخرافات التي تنبتها الكنيسة في شؤون الكون وحركة الأجرام السماوية وطبيعة الظواهر الكونية ليست في نظر الإسلام من دين الله في شيء. فالله سبحانه خلق هذه الكائنات وجعل وجودها وفق سنن وقوانين، ودعا الإنسان إلى اكتشافها وتسخيرها وتوظيفها في تيسير سبل الحياة وإقامة الحضارة والعمران، فما يكتشفه الإنسان من هذه السنن والقوانين، وما يطوره من وسائل التسخير، آيات على قدرة الخالق وتمكين المخلوق تدعو إلى الإيمان وتعمق اليقين.كذلك فإن انسحاب التدين المسيحي من معترك الحياة إلى دائرة العلاقة الروحية الخاصة كان يمكن أن يكون مصدر سلام بين الإنسان الغربي المسيحي وغيره من الناس وبخاصة أهل الأديان الأخرى. وإذا كان له معهم شأن ما فهو بالتأكيد ليس شأناً دينياً.

لكن التحيز في الرؤية الدينية أخذ أشكالاً أخرى؛ ذلك أن الكتاب المقدس عند المسيحيين يتكون من قسمين العهد القديم، الذي يتناول فيما يتناوله قصص الأنبياء ووقائع تاريخ بني إسرائيل وعلاقا م مع غيرهم، وتقوم هذه الوقائع والعلاقات على

الإعلاء من شأن الذات الإسرائيلية وهي موقع الاختيار الإلهي، والحط من شأن الآخرين وتبرير البطش م. ولا شك في أن قراءة هذه النصوص يترك في ذاكرة القارئ روح الاستعلاء والتميز بحكم ما يقرره إله إسرائيل.

أما الجزء الثاني أو العهد الجديد فهو مجموعة من الأناجيل المنسوبة إلى تلاميذ المسيح عليه السلام. وهي سرد لقصص المسيح ومعجزاته وعلاقته باليهود والرومان. وكان يمكن لمحتوى هذه القصص ودلالا ا المتعلقة بصبر المسيح، وتسامحه مع أعدائه، ومنهجه السلمي في الدعوة، أن تعزز مثل هذه المعاني في نفس الإنسان المسيحي الغربي. لكن أحداث الحروب الصليبية وإشعال لهيب العاطفة الهوجاء في أوروبا طيلة قرنين من الزمان ضد (الكفار) المسلمين الذين لا يعرفون الله، وتصوير القيادات الصليبية لهؤلاء المسلمين في صورة شعوب من الهمج البرابرة الذين دنسوا قبر المسيح في الأرض المقدسة.. جعل فرسان أوروبا ينقَضون على ديار الإسلام موجة بعد موجة، يقاتلون هؤلاء الكفار بكل قسوة وشراسة ودون رحمة، حتى يفتخر مؤرخهم بأن خيول الصليبيين خاضت في دماء المسلمين في القدس إلى الركب. وامتلأت كتب التاريخ والأدب في تلك الفترة وما بعدها بالأكاذيب والافتراءات، وكل ما يعمق الحقد والكراهية ضد الإسلام ونبيه وكتابه، وبخاصة بعد أن رجحت كفة المسلمين بعد طرد بقايا الصليبيين، ثم بعد قيام الدولة العثمانية وفتح القسطيطينية والتوسع داخل أوروبا لتقف جيوشهم على أسوار فينا.

يضاف إلى ذلك عمليات الثأر التي قام ا المسيحيون في أسبانيا لطرد المسلمين، واستباحة ما طالته أيديهم من دماء المسلمين وأعراضهم، وإجبار من بقي منهم على قيد الحياة على التنصر، مع ضرب الذلة والمهانة عليهم بطريقة بالغة في الوحشية.. كل هذه الوقائع كانت تمثل عند المسيحي الغربي مصادر للاستعلاء على الآخر وبخاصة إذا كان الآخر مسلماً. وارتبط هذا الاستعلاء والتحيز بالبعد الديني، لأن مصادر التاريخ والأدب التي تعبئ المشاعر ذه الروح كانت تركز على هذا البعد الديني دون غيره.

كانت هذه الذاكرة التاريخية على الدوام جزءاً من الثقافة العامة التي تتوارثها أجيال الغربيين، سواءً كانت هذه الثقافة شفوية أو مكتوبة. وكان أثر هذه الثقافة في مؤسسات التعليم فيما بعد في تعميق روح التميز والتحيز أقوى من أي مصدر آخر، يمكن أن يعرض وقائع التاريخ بشيء من الإنصاف. ولا شك في أن بعض الجهود المحدودة قد حاولت إنصاف الإسلام ونبي الإسلام، وحاولت الحديث عن الحضارة الراقية المذهلة التي وجدها الصليبيون في بلاد المسلمين، وعن العدل والإنصاف والتسامح وحرية الإيمان في بلاد المسلمين ولكن هذه الجهود بقيت معزولة ومحاصرة.

ونود أن نختم صور التحيز ذات البعد الديني في الفكر الغربي بصورة حديثة نسبياً. وتتمثل تلك الصورة في التزاوج المسيحي اليهودي في تطوير الموقف الديني الموحد من الإسلام والمسلمين.

لقد كانت صور التميز المسيحي في أوروبا وأمريكا تتوجه ضد اليهود بأكثر مما تتوجه نحو المسلمين، فاليهود في نظر المسيحيين هم قتلة المسيح! واليهود في الكتاب المقدس أمة ملعونة مغضوب عليها؛ وقد عمق الوجود اليهودي في أوروبا هذه المشاعر قروناً طويلة، خاصة وأن ممارسات اليهود وتعاملهم مع غير أبناء دينهم ونظرتهم الاستعلائية إلى الآخرين وبخاصة المسيحيين عمقت مشاعر الكراهية والبغضاء ضدهم، فنالهم في أسبانيا ما نال المسلمين من طرد واضطهاد ونالهم في أوروبا بعد ذلك الكثير من الإذلال، حتى إنّ "القضية اليهودية" كانت موضع دراسة القيادات الأوروبية، وظهرت مشاريع عديدة لنفيهم وسبيهم أو لإقامة وطن خاص بهم للتخلص من شرورهم، كل ذلك قبل أن ينالهم ما نالهم بيد هتلر في ألمانيا النازية.

رافق هذه الصورة للوجود اليهودي في أوروبا تطور مشاريع وجودهم في أمريكا. فقد بدأت هجرتهم إلى أمريكا في وقت مبكر. وكان شأنهم في أمريكا في البداية لا يختلف كثيراً عن شأنهم في أوروبا فالمهاجرون المسيحيون الجدد لا يزالون يحتفظون بنفس الثقافة الأوروبية. لكن العامل الديني كان يضعف تدريجياً في أمريكا، في الوقت الذي كان فيه اليهود يأخذون مواقع في التأثير، من خلال تجارة الذهب، وإنشاء

البنوك، وإنشاء الصحف، والتدريس في المدارس والجامعات؛ الأمر الذي أتاح لهم التخفيف من مشاعر العداء ضد السامية،[7] وكانت فرصتهم الذهبية دخول أمريكا في الحرب العالمية الثانية ضد الألمان، وهجرة أعداد كبيرة منهم إلى أمريكا وبخاصة من العلماء ورجال الفكر، وتعاطف الأمريكيين معهم لهول ما قيل عن المحرقة. أتاحت هذه الظروف لليهود في أمريكا تعميق وجودهم والتأصيل الديني لهذا الوجود. ولم يطل الأمر حتى أنشئت دولة إسرائيل في فلسطين، وسرعان ما اعترفت ا الولايات المتحدة، وا ال الدعم المادي والعسكري لهذه الدولة الناشئة، وفتحت أبواب الهجرة وتمويل الهجرة على مصاريعها.. واستغل اليهود مناسبة إنشاء الدولة الإسرائيلية لإقناع المسيحيين بأن ذلك تصديق لنبوءات التوراة، وأن مصير اليهودية ومصير المسيحية يلتقيان في الأرض المقدسة، وأن معركة أرمجدون الواردة في الكتاب المقدس، والتي تقع قبل اية العالم، قد اقترب أجلها، وأن كل مسيحي يجب أن يدعم دولة إسرائيل باعتبار ذلك واجباً دينياً.

وقد قامت على أثر ذلك أنواع من الصلات الدينية بين اليهود والقيادات المسيحية في أمريكا وكثير من بلدان أوروبا، لإعادة بناء تصور للفكر الديني وللتاريخ الديني، حتى بدأنا نقرأ عن التراث اليهودي المسيحي لأوروبا وأمريكا.

وبلغ الأمر ذا المد والنفوذ اليهودي في المسيحية أن أصدر الفاتيكان عام 1962 قراراً بتبرئة اليهود من دم المسيح. وبلغ الأمر ذا النفوذ أيضاً أن أنشئت كنائس مسيحية صهيونية. اختفت أو كادت صور العداء للسامية بسبب الهيمنة الإعلامية والسياسية التي سهلت سن القوانين التي تحرم وتجرم من يلفظ أو يكتب كلمة يمكن أن تفسر على أ ا عداء للسامية.

لقد انعكس أثر هذا الازدواج الديني المسيحي اليهودي عند الغربيين في صورة من التميز والتحيز ضد الإسلام والمسلمين على وجه الخصوص، لأنه لا يقف في وجه المقاومة والرفض للوجود اليهودي في فلسطين والدعم المسيحي الغربي له إلا المسلمون.

[7] American Jewish Historical Society. *American Jewish Desk Reference*. New York: Philip Lief Group Inc. 1999, p. 241-249.

وها هي الأديان كلّها في الشرق والغرب أصبحت الآن أديان سلام وتسامح وتعايش إلا ما يتعلق بالإسلام، فإنه لا يزال -عند الغربيين- دين السيف ونبيه إرهابي مقاتل، وكتابه مملوء بآيات الحض على القتل وسفك الدماء. وهذه الوقائع المعاصرة تشهد بذلك؛ فحيثما وجدت عنفاً وإرهاباً فإن المسلمين طرف فيه!

إن المصادر التي يتلقى فيها طلبة الجامعات في الغرب ثقافتهم عن الآخر الإسلامي تزخر بهذه الصور من التحيز، ولذلك فإن مثل هذه الثقافة هي الخلفية الفكرية للمعلمين. وبالمثل فإن الكتب المدرسية مشحونة بهذه الصور النمطية من التحيز، فإذا ما أضيفت إليها مصادر التحيز الأخرى في أجهزة الإعلام ومواعظ رجال الكنيسة وخاصة من اليمين المسيحي المتطرف أو الجماعات المسيحية الصهيونية؛ أدركنا حجم الجهد المطلوب للتعامل مع هذا التحيز والتعامل مع الفكر التربوي المدون في الغرب، خاصة إذا أدركنا أن هذا الفكر لا يزال المصدر الرئيسي للأدبيات التربوية في معظم أنحاء العالم الإسلامي.

لقد تحدثنا فيما سبق عن مصادر التحيز في الفكر الغربي ذات الصلة بالتاريخ والدين وما بينهما من اتصال. لكن ثمة مصادر أخرى للتحيز.

ثانياً: الواقع السياسي الإعلامي يعزز التحيز

لقد صيغت المعرفة في مناهج التربية بطريقة استعلائية تعلي من شأن المركزية الأوروبية وتحط من قدر الهوامش الإفريقية والأسيوية، تضع الثقة في قدرة الإنسان الغربي وتؤكد العجز والتخلف عند غيره، فالبلدان الغربية متحضرة ومتقدمة والبلدان الأخرى متخلفة، وبعضها يحاول التقدم عبر مشاريع متعثرة في التنمية.

إن القارئ لهذا الفكر الغربي لابد أن يجد سبيل التقدم والحضارة عبر النمط الغربي لا غير، فلا بد من العلمانية لحل مشكلة الدين، ولا بد من القروض الربوية لحل مشكلة الاقتصاد، ولا بد من السوق الحرة لتحقيق التنمية، ولا بد من الديمقراطية

والتعددية الحزبية على النموذج الغربي لتطوير الواقع السياسي، ولا بد من النظام التعليمي القائم عل هيكل السنوات المدرسية الإثني عشر، والسنوات المقابلة لها في التعليم الجامعي، وسيكون التركيز في التعليم على العلوم والرياضيات واللغات الأجنبية والكمبيوتر وسيلة سهلة وسريعة للتقدم...! وهكذا فإن دخول الحياة العصرية في أي جانب من جوانبها لا بد أن يمر عبر جحر الضب الغربي؛ فالبنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، ومنظمة التجارة العالمية، والشراكة الأوروبية، وهيئة الأمم المتحدة، ومجلس الأمن الدولي، والشركات عابرة القارات، والاستثمارات الأجنبية، وحتى قضايا الزواج والطلاق، وتنشئة الصغار.. لها مؤسسا ا العالمية التي تضع من التشريعات ما تفرضه على الشعوب، والويل لمن يحاول المراوغة في تنفيذها! أما التعليم فثمة مؤسسات للاعتماد والاعتراف بأية برامج وطنية، وثمة نظم لمعادلة الشهادات.

إن هذه الأنظمة والتشريعات التي تفرضها هذه المؤسسات الغربية (التي تسمى في كثير من الأحيان دولية) ليست شراً كلها بالتأكيد، لكن المشكلة الأساسية فيها هي روح الاستعلاء الغربي التي تقدم هذه الأنظمة بصورة الإملاء والإرغام والإكراه. وتتعقد المشكلة عندما تقابلها شعوبنا الإسلامية بروح الضعف والخنوع والدونية. كيف نتوقع من صغارها في مؤسسات التعليم أن نشأ فيهم روح العزة والكرامة، ومشاعر الجرأة والمبادرة، ومعاني الاستقلال في التفكير والإبداع، وهم يقرأون في كتبهم أن العلم هو ما جاء عن طريق الغرب؟ وأن العلماء هم غربيون من سقراط وأفلاطون وأرسطو مروراً بدالتون وكوبرنيكس وغاليلو، ثم بدارون ومندليف، وفليمنغ وانشتاين وهايزنبرغ وديوي، وانتهاءً بالحاصلين على جوائز نوبل لهذا العام؟! وأن النظريات العلمية في الاقتصاد والاجتماع والنفس والسياسة والتربية والقانون كلها صياغات غربية؟! وهؤلاء الصغار يرون ويسمعون في نفس الوقت، أن غاية مطالب حكامنا القبول بـ (الشرعية) الدولية! حتى حين تسحق هذه الشرعيةُ الكرامةَ الوطنية والعزة القومية والمشاعر الدينية! وهم يسمعون من حكامهم أن تسعة وتسعين في المئة من عناصر الحل في يد أمريكا، وأنه لا سبيل لتجنب حرب على بلد إسلامي إلاّ بقرار من البيت الأبيض الأمريكي!

وهكذا تتعزز الصياغة المعرفية للعلوم التربوية القائمة على الاستعلاء الغربي بهذا الواقع القائم على القهر والإكراه الغربي وما يقابله من خضوع وشعور بالدونية في بلاد المسلمين.

الصياغة المتحيزة للمعرفة في العلوم الغربية لا تختلط بإرغامات الواقع السياسي والاقتصادي فحسب، بل تتعزز بالبيئة الإعلامية التي تصنعها في واقع المسلمين أجهزة الإعلام التي تعمل على مدار الساعة في اليوم والأسبوع والشهر والسنة بأخبارها وإعلاناتها وبرامجها الترفيهية والرياضية وبالقليل النادر من برامجها الثقافية.

إن جلّ ما يقرأ من العلوم والمعارف يتحول مع هذه البيئة الإعلامية إلى سلعة استهلاكية، فالجانب الاستهلاكي من المعرفة هو ما يكون له معنى في بلاد المسلمين، أما الجانب الإنتاجي فلا سبيل إليه، لا في الممارسة التعليمية ولا في الواقع المنظور من الحياة. وستجد في أعماق بعض النفوس أحياناً نوعاً من الرضا بهذا الواقع. أليس من السهل أن نجد أي سلعة متاحة لمن يشتريها منا بالنقد أو بالتقسيط أو بالدين؟ وكما يصدق هذا في حق المواطن الفرد، يصدق في حق الشعب والمجتمع والدولة. فشراء القمح أقل كلفة من إنتاجه، وشراء المصنع واستئجار الخبير الأجنبي لتركيبه وتشغيله وصيانته أقل كلفة من بنائه بالتكنولوجيا المحلية، وكذلك شراء السلاح وبناء الجسور وشق قنوات الصرف الصحي!

وسوف نجد أن كل ذلك هو عند بعض الناس من دواعي شكر الله عز وجل، ومن مظاهر نعمه على هذه الأمة. والحكاية الآتية ليست طرفة ولكنها واقعة حقيقية جرت في أحد مساجد إحدى المدن العربية الخليجية.

"صعد خطيب الجمعة المنبر فحمد الله وأثنى عليه وصلّى على رسوله وقال: في هذا اليوم الحار من أيام الصيف القائظ، خرجنا من بيوتنا المكيفة بأجهزة التبريد، وركبنا سيارتنا المكيفة، ودخلنا إلى هذا المسجد المكيف، دون أن نشعر بمعاناة الصيف

وشدة حره، ألا ترون أن الله سبحانه قد سخر لنا هؤلاء الكفار يصنعون لنا هذه الأجهزة المبردة والسيارات المكيفة لنتفرغ نحن لعبادة الله وتسبيحه؟"*

ويبدو أن خطيبنا قد فقد الذوق العربي الناقد فوقعت في حقه مقولة الحطيئة في حق الزبرقان بن بدر في أشد صور الهجاء، كما بين ذلك حسان بن ثابت لعمر بن الخطاب، رضي الله عنهم جميعاً:

دع المكارم لا ترحل لبغيتها واقعد فإنك أنت الطاعم الساقي[8]

ثالثاً: المصدر المعرفي والمنهجي في التحيز في الفكر التربوي الغربي

ما يهمنا في هذا المقام بخصوص واقع علم التربية هو ما يدرس في هذا العلم بوصفه تخصصاً معرفياً في التعليم الجامعي، لكن أسسه المعرفية والمنهجية تنتقل إلى البنية الفكرية للمعلمين.

انتقل الاهتمام في موضوعات التعليم منذ عصر النهضة الأوروبية من موضوعات الأدب والفن والميتافيزيقا والإلهيات، إلى موضوعات العلوم الطبيعية وتطبيقا ا الصناعية، وأعيد بناء الرؤية الكونية العامة للوجود والإنسان والحياة لتحجيم البعد الروحي للإنسان والإعلاء من شأن البعد المادي، كما تحول منهج التفكير والبحث من منهج القياس الأرسطي الذي يعتمد المنطق أساساً لاختبار المعرفة والبرهان على صدقها، إلى المنهج الاستقرائي التجريبي الذي يعتمد الخبرة والمشاهدة الحسية والتجربة العملية أساساً لإنتاج المعرفة واختبارها وتوظيفها.

وقد كان لهذا التحول التاريخي أثره البالغ في انتقال أوروبا من عصر الظلمات إلى عصر الأنوار، ثم قاد إلى النهضة الصناعية وتطور وسائل الإنتاج وأدوات الاتصال والنقل. وتعمق الإيمان بالجانب النفعي الوظيفي المادي للمعرفة الإنسانية. فتحولت

* رواها الدكتور يوسف القرضاوي في حديث له في العاصمة الأردنية عمان / صيف 1996م.

[8] انظر أسد الغابة لابن الأثير ص 910 في موقع الوراق على الأنترنت:
www, alwaraq.com/cgi-bin/Doddgi-exe/booksearch? book

صفة العصر الحديث من عصر القوة العضلية إلى عصر الصناعة الآلية، ثم إلى عصر الذرة وعصر الفضاء وما إلى ذلك من تسميات، وانتهى بعصر المعلوماتية age of information science. وكل هذه تحولات إيجابية لا سبيل إلى إنكار أثرها على حياة الإنسان وتيسير سبلها، وبناء الحضارة الإنسانية في جانبها المادي، وكثير من الجوانب المعنوية التي رافقتها من تأكيد قيم المساواة والحرية وسلطة القانون والديموقراطية..

ولم تكن هذه التحولات سهلة فقد رافقتها معاناة شديدة دفعت ثمنها الشعوب الأوروبية نفسها والشعوب الأخرى التي استعمر ا الدول الأوروبية في آسيا وأفريقيا على وجه الخصوص. كما رافقها من الناحية المعرفية تكريس النسبية في القيم وعدم اليقين في أي شيء، والشعور بالفراغ النفسي والروحي وظهور مدارس فلسفية تشكك في مصداقية العلم والمنهج العلمي وتدعو إلى تجاوز الحداثة. ولكن كيف انعكس ذلك على الفكر التربوي وأين أوجه التحيز فيه؟

كرس الفكر الغربي منذ عصر النهضة فكرة أن العلم هو ما يمكن أن يثبت بالتجربة والمشاهدة الحسية، ولذلك فالعلوم الحقّة أو الدقيقة exact science هي الفيزياء والكيمياء وما في مستواهما من العلوم الطبيعية، أما العلوم الاجتماعية فإنّ لفظ العلوم في حقها يأتي مجازاً. وعلى كل حال فإن هذه العلوم الاجتماعية يمكن أن تبنى على أسس علمية تجريبية عبر مراحل من النمو والتطور العلمي، فهي الآن في مرحلة متخلفة، ولكنها يمكن أن تلحق بالعلوم الحقّة. ومن هنا حاول التربويون منذ أواخر القرن التاسع عشر وطيلة القرن العشرين أن يؤسسوا لـ"علم" التربية فاعتبروا علم النفس هو الأساس لأي جهد تربوي، وقالوا: إن علم النفس بالنسبة للتربية كعلم الأحياء بالنسبة للطب[9].

---

[9] Newcombe, Nora. Biology is to Medicine as Psychology is to Education. In: *Applying the Science of Learning to University Teaching and Beyond*. Edited by Diane Halpern & Milton Hukel. San Fransisco, California: Jossey-Buss 2002, pp. 9-18.

وبالفعل لجأ علماء النفس إلى بناء مختبرات شبيهة بمختبرات العلوم الطبيعية وأخذوا يمارسون التجارب على الحيوانات والأطفال الصغار، ليصدروا بعد ذلك تعميمات وقوانين ونظريات (علمية) حول سلوك الإنسان وطرق تعلّمه وتعليمه، وسادت هذه الدراسة "السلوكية" علم النفس معظم القرن العشرين. وحتى عندما انتقل الاهتمام من المدرسة السلوكية المتعلقة بالسلوك الظاهري إلى المدرسة السلوكية التي تركز على السلوك العقلي وهو يسمى بعلم النفس العقلي أو الإدراكي Cognitive psychology منذ الستينات عبر جهود جانييه وبرونر، فإن محاولة استناد العلم التربوي إلى أسس علمية قد تعمقت[10]. وزاد التأكيد على ضرورة ذلك مع تقدم الدراسات التجريبية على الأعصاب وتطبيقا ا في مجال التعلم والذاكرة واللغة[11].

وضرورة استناد العلوم الاجتماعية إلى العلوم البيولوجية قضية ليست حديثة في الفكر الغربي، بل تعود في بعض أصولها على الأقل إلى تصنيف اوغست كونت للعلوم اعتماداً على بساطتها أو تعقيدها فأبسطها الرياضيات، ثم الفلك، ثم الفيزياء، فالكيمياء، فالبيولوجيا، وأعقدها العلوم الاجتماعية. ولا سبيل لإتقان أي علم قبل اتقان ما يستند إليه في هرم العلوم. لذلك فإن نضج العلوم الاجتماعية يعتمد على استكمال متطلبات التطوير والنضج في علوم الحياة (البيولوجيا)[12].

وقد تبنى ديوي موقفاً واضحاً من مسألة بناء التربية على أساس من العلم حين أكد أن الطريقة العلمية هي التي تضمن أن يتم العمل التربوي بطريقة منظمة تمكننا من فهم الحقائق والتعامل معها بطريقة ذكية. وأن التساؤل حول مصادر العلم في التربية يعني التساؤل عن الطرق التي بواسطتها يتجه العمل التربوي بكل خطواته وشعبه (من اختيار المواد في المنهج وطرق التدريس والضبط والإدارة ..الخ) نحو درجة متزايدة من التنظيم من أجل التحكم في النتائج والفهم الذكي للمواقف بعيداً عن العشوائية

---

10 Bruner J. T. *School for Thoughtو A Science of Learning in the classroom*. Cambridge, Mass: MIT Press 1993.

11 Kandel, Eric; Schwartz, James, & Jessell, Thomas. *Princiles of Neural Science*. 4th Ed. Appleton & Hange, 2000, especially part 1X page 1169-1247.

12 Honderich, Ted. *The Oxford Companion to Philosophy*. New Yord: Oxford Univ. Press, 1995

والحالات والمواقف الخاصة. ويعني كذلك التساؤل عن المصادر التي تعتمد عليها التربية، بحيث يتحقق النمو المستمر في ذكاء الإنسان وقوة بصيرته واتجاهه.[13]

ولا يرى ديوي أن التأكيد على المصادر العلمية للتربية التي تجعل التربية علماً يتناقض مع مقولة إنّ التربية فن، فالهندسة في الممارسة الفعلية هي فن، لكنه فن يقوم على الكثير من العلم الرياضي والفيزيائي والكيميائي. أما الفن الشخصي الذي يمارسه المعلم وينجح في تحقيق أهدافه بطريقة غير معروفة فإنه لا يتحول إلى علم؛ وإنما يتحول إلى علم عندما يمكن أن توصف الحقائق والوقائع بطريقة تجريدية تنقل فيها من حالا ا الخاصة وظروفها التجريبية إلى الاستقصاء النظري. فبناء النظرية هو هدف العلم. ولا ينشأ العلم وينمو حتى يتم الربط بين النتائج العديدة ضمن بناء معرفي متماسك، بحيث تتبادل هذه النتائج دعم بعضها بعضاً وتوضيح بعضها بعضاً، وبحيث تعطي كل نتيجة معنى إضافياً لغيرها. وهذا النمو يحتاج إلى وقت حتى ينتقل من المشاهدات الميدانية إلى العلم المنظم. ولا ينكر أحد أن التربية لا تزال في مرحلة الانتقال هذه. ومن هنا جاء تأكيد ديوي على ضرورة عدم الاستعجال في "تفسير وتعميم بعض المشاهدات في ميدان التربية على أ ا نتائج علمية، لأن ذلك يحط من قيمة العلم في فن التربية."[14]

ومما يلفت النظر أن محاولات بناء التربية على أساس العلم، وأنّ التفتيش عن أسس علمية للتعلّم والتعليم شملت جهود التربويين في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية ولا تزال، ومع ذلك فقد ظهرت تيارات أخرى في البحث التربوي -منذ أواخر السبعينات- تؤكد على أن ميدان التربية -مثله مثل العلوم الاجتماعية الأخرى- لا يصلح أن يطبق عليه المنهج العلمي الذي يطبق على العلوم الطبيعية؛ بسبب الفوارق الجوهرية بين سلوك المادة، وفق قوانين ثابتة وبطريقة يسهل التحكم التجريبي فيها، وسلوك أفراد البشر ومجموعا م وفق قوانين غير معروفة تماماً، وتؤثر فيها عوامل كثيرة وبطريقة معقدة لا يسهل التحكم فيها ولا التنبؤ بنتائجها. ولذلك ظهرت مناهج للبحث التربوي والاجتماعي تعتمد الوصف الكيفي للظواهر والمواقف، بدلاً من

---

[13] Dewey, John. *The Sources of a Science of Education*. New York: Horace Liveright, 1929, pp. 9.

[14] Ibid., pp.19-23

الوصف الكمي، وتعتمد بناء الفرضيات بدلاً من اختبارها، وتستدخل الجوانب الذاتية في اعتبارها بدلاً من اعتماد الموضوعية.[15]

كذلك انتشرت البحوث والكتابات التي توجه نقداً شديداً إلى محاولات تطبيق المنهج العلمي في العلوم الاجتماعية وتصف مقولات "موضوعية المعرفة" بالخرافة.[16]

وللأسف فإن الفكر التربوي الغربي الشائع في بلادنا لم يستجب بعد لهذا النقد الذاتي الداخلي. فلا يزال التربويون الذين يعدون شيوخ التربية في البلاد الإسلامية على عهدهم يكررون مقولات كانت شائعة في الغرب منذ خمسين سنة!

رابعاً: مفهوم العلمانية وأثره في تحيز الفكر التربوي الغربي

كانت فكرة العلمانية في الغرب محاولة لإنقاذ ا تمع الغربي من تحكم رجال الدين في الجماهير وأنظمة الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولم يكن المقصود ا أساساً نفي الدين وتكريس الإلحاد. ويرى الغربيون عموماً، وفي الولايات المتحدة الإمريكية على وجه الخصوص، أن مبررات العلمانية تزداد كل يوم، باعتبار أن ا تمعات الغربية تتصف الآن بالتعددية الدينية أكثر من السابق، فالطوائف المسيحية في ا تمع الغربي تكاد أن تكون أدياناً مختلفة تماماً عن بعضها، واليهودية موجودة بنسبة ضئيلة لكنها مؤثرة في معظم البلدان الغربية، والإسلام ينتشر بسرعة في هذه ا تمعات، وللأديان الأخرى مثل البوذية والهندوسية نصيبها، إضافة إلى طوائف الملحدين غير المؤمنين بأي دين من الأديان.

---

[15] Maxwell, Joseph A. Qualitative Research: An Interactive Approach, London: Sage Publications, 1996.

[16] Flynn, James. *How to Defend Humane Ideals: Substitutes for Objectivity*, University of Nebraska Press, 2000. See also
Savan, Beth. Science under Siege: *The Myth of Objectivity in Scientific Research*, Canadian Broadcasting Corporation, 1988.

إن التعددية الدينية وحرية الأديان المعلنة في الغرب تعزز القول بأن المذاهب الدينية يجب أن لا تتدخل في الشؤون الزمنية المدنية من الحياة؛ أولاً لحماية أديان الأقليات من هيمنة الأكثرية الدينية، وثانياً لأن الإيمان الديني عادة ليس موضع تفاوض، ويرى أصحابه أن الحقيقة هي ما يؤمنون به دون غيره، ولكن لا بأس أن يعبد الناس خالقهم بالطريقة التي يرتاحون لها، ما داموا يتعايشون في سائر مجالات حيا م وفقاً لمبادئ الديمقراطية والعدالة وسلطة القانون والتشريعات التي يتواضعون عليها وترضى ا الأكثرية.

ولا شك في أن هذا الفهم العلماني يشكل نمطاً من التحيز يختلف عما هو سائد في أكثر مجتمعات العالم غير الغربي، حيث تسود معتقدات دينية تنبثق عنها أعراف وتقاليد وتشريعات ملزمة. والفكر العلماني إطار مرجعي ضمني عميق الأثر في مجمل الفكر الغربي، رغم قوة التدين وكثرة المتدينين. لكن طبيعة المسيحية التي تخلو من التشريعات من جهة، والملابسات التي رافقت محاولات الخروج من سلطة الكنيسة، من احتكار للحقيقة ورفض للاجتهاد في تفسير النصوص ودعم الملوك والحكام المستبدين، جعلت المسيحيين في الغرب يرون العلمانية حلاً مثالياً لهم ولغيرهم.

والذين يدعون إلى الاستفادة من تجربة العلمانية الغربية في حياة الشعوب المسلمة يتجاهلون الاختلاف الجوهري بين طبيعة المسيحية وطبيعة الإسلام، ويتجاهلون أن الإسلام ليس فيه سلطة دينية حتى تتم المطالبة بفصلها عن السلطة الزمنية. لكن الأهم من ذلك أن دعاة العلمانية في بلادنا تتوجه دعو م في كثير من الأحيان إلى الحطّ من التفكير الديني ومحاربته، ورفض مظاهر الالتزام الديني في ا تمع حتى في مسائل الحياة الخاصة!

وموقف العلمانية في تركيا تجاه موضوع غطاء الرأس للمرأة المسلمة قضية سارت ا ركبان الإعلام العالمي بالدهشة والاستنكار، ولكن إذا لم تستح فاصنع ما شئت!

وينعكس أثر التحيز في الفكر التربوي الغربي -الناتج عن ذلك المفهوم للعلمانية- على موقع القيم الأخلاقية في منظومة التربية، وعملية التكيف الاجتماعي؛ فالتكيف الاجتماعي Socialization هدف أساسي من أهداف التعليم، والمناهج التربوية في

الغرب هي انعكاس لواقع ا تمع الغربي والقيم الاجتماعية والأخلاقية السائدة فيه، وكثير من هذه القيم يتناقض مع القيم التي يمليها الإسلام على ا تمعات الإسلامية. وستجد في كتب التربية الغربية أمثلة على قيم وممارسات لا تصلح أن ترد فيما يتم تعليمه في ا تمعات الإسلامية، ومن الأمثلة على ذلك: عدم استنكار شرب الخمر، واختلاط الأولاد والبنات في المدارس والرجال والنساء في سائر المواقع، ومصاحبة الأولاد والبنات لبعضهم بما في ذلك ممارسة الجنس دون زواج، باعتبار ذلك الوسيلة الوحيدة لاختيار شريك الحياة المؤقت أو الدائم، وطبيعة الملابس وبخاصة ملابس النساء، وبعض الممارسات الرياضية القائمة على العري أو العنف.

فعندما يتكرر ظهور مواقف من هذه الأمثلة في الأدبيات التربوية فإ ا توحي بأن هذه نماذج جيدة قادمة من مجتمع قوي وغني ومتقدم؛ صحيح أن هذه القيم قد لا تناسب الذوق الإسلامي وبعض المتدينين، لكن الأخذ بأسباب القوة والتقدم أمر ضروري وإن صاحبته بعض المآخذ من هذا القبيل. فلكل شئ ضريبة وهذه ضريبة التقدم!

خاتمة

حاولت هذه الورقة أن تعرض بعض جوانب التحيز في الفكر التربوي الغربي، وتوضح كيف أن هذه الجوانب تمثل عقبات كأداء في طريق الإصلاح التربوي في العالم الإسلامي؛ نظراً لأن معظم جهود الإصلاح تستمد مفاهيمها ونظريا ا ونماذجها من الغرب. ولم يكن الهدف من هذا الإيضاح الدعوة إلى قطيعة فكرية مع الغرب في مجال الإصلاح التربوي، بقدر ما كان الهدف بناء رؤية كلية حول الفكر التربوي الغربي تمكّن التربويين المسلمين من امتلاك الوعي بخصائص هذا الفكر وتطوير منهجية التعامل معه.

والتأكيد على أهمية بناء هذه الرؤية الكلية هو محاولة لتجاوز مشكلة التفكير الجزئي القائم على فهم المتخصص في علم محدد، فعند الدخول في تفاصيل المعرفة لأي قضية تجد المتخصص يتبحر فيها بضرب الأمثلة وإبداء المواقف وتحليل القضايا، ويستخدم فيها من

الرطانة والمصطلحات الخاصة إلى حد يكاد يقول للقارئ: إذا أنت لم تفهم فإنك معذور؛ لأنك غير متخصص، والكاتب معذور لأنه يخاطب المتخصصين الذين يعرفون دلالات المفاهيم والمصطلحات.. وتغيب الرؤية الكلية في زخم التفاصيل، ولا تظهر صلة المعرفة الجزئية بمصادرها ومرجعيا ا، ولا ارتباطها بالواقع وجهود إصلاحه، ولا بالمواقف الحياتية بطريقة ذات معنى.

وقد يكون من المفيد أن نذكّر بأن هذه الورقة لم تحاول استقصاء جميع صور التحيز، ولا جميع الآثار المترتبة على هذه الصور؛ ومن ثمّ فإن الباب يبقى مفتوحاً للمفكرين والباحثين لتعميق فهمنا لظاهرة التحيز في الفكر التربوي الغربي وآثارها، وتعميق فهمنا للإشكالات التي تقيمها أمام جهود الإصلاح التربوي، وتعميق فهمنا للأساليب التي ينبغي تطويرها للتعامل مع هذه الظاهرة وآثارها وإشكالا ا. فنحن نعيش في واقع عالمي شديد الوطأة، لا يسمح بتجاهل معطياته وعناصره، ولا تنفع فيه محاولات العزلة والانكفاء التي ينادي ا الضعفاء العاجزون. ولا بديل عن الارتفاع إلى مستوى التحدي وامتلاك الثقة بالنفس، وهذا يقتضي التمكّن من فهم مصادرنا الذاتية، واستيعاب الخبرة الإنسانية، وإدراك طبيعة الواقع الذي نعيشه، ومن ثمّ بناء البدائل الإبداعية لتجاوز عقبات التخلف والضعف، والإسهام في ترشيد الحضارة الإنسانية، والحضور الفاعل في الواقع العالمي.

العولمة والتغيرات الاجتماعية – الثقافية
في العالم الإسلامي

عمر جاه*

المقـدمـ ـة:

تعد العولمة، في الشكل الذي تقترحها فيه الأمم الغربية المتقدمة اقتصادياً، انعكاساً للتيارات الراهنة في تكنولوجيا المعلومات. لقد بحثت العولمة على نطاق واسع خلال العقدين الأخيرين، كموضوع ذي طابع اقتصادي في المقام الأول، على الرغم من أنه يستهدف بشكل واضح خلق مجتمع عالمي واحد يتسم بثقافة واحدة. وفي هذا ا تمع الجديد المقترح، يتوجب أن تطرح جانباً القيم التقليدية، بما في ذلك الدين والعادات الاجتماعية، من أجل إفساح ا ال أمام تطور الثقافة الجديدة دون معارضة، وهو تطور يقوم على مبادئ العلمانية المادية الحديثة.

ويستهدف هذا البحث تفحص آثار التوجهات العالمية الراهنة على الخصائص الاجتماعية-الثقافية للمجتمعات الإسلامية. ويتوقع أن تحدث العولمة تغييرات كاسحة داخل المقومات الاجتماعية والثقافية للمجتمعات غير الغربية، ليس فحسب عن طريق المرتكزات الجوهرية التي تحكم العلاقات الإنسانية، ولكن أيضاً، عن طريق إدخال مجموعة جديدة من الآراء والممارسات الأجنبية. إن العملية المتكاملة للعولمة سوف تنال، كما هو متوقع، من نمط الحياة الأصلي عن طريق فرض علاقات إنسانية جديدة،

---

* أستاذ في المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، كوالالمبور، ماليزيا.

ذات أصول غربية في المقام الأول. إن عجز البلدان النامية، بما في ذلك البلدان الإسلامية، عن حماية تراثها الاجتماعي–الثقافي، يمكن أن يؤدي إلى إخضاع تلك البلدان إلى فقدان هويتها وخلق فجوة بين أجيالها وتمزق اجتماعي في نسيجها.

تتسارع قوى العولمة الجديدة عن طريق استخدام تكنولوجيا المعلومات والوسائط الإلكترونية التي تفتقر إليها معظم البلدان الإسلامية. يضاف إلى ذلك، أن تلك التوجهات تتعارض مع المكونات الأساسية للنظرة الإسلامية للعالم، التي تضم من بين ما تضم، مبادئ روحية مثل توحيد الله، ونبوة محمد رسول الله، والشريعة كالمصدر الرئيسي للتشريع. وكدين عالمي، فإن الإسلام لا يستطيع أن يقترض من الآخرين لتعديل أو تغيير مبادئه.

الهدف من هذا البحث إذن، هو إلقاء بعض الضوء على ما يمكن أن يكون للعولمة من آثار، على النسيج الاجتماعي والثقافي للمجتمعات المسلمة. وسوف يسعى هذا البحث للتأمل حول بعض المبادئ الأساسية للإسلام، من أجل تأكيد ضرورة حماية تلك المبادئ الجوهرية من قوى العولمة.

يعتبر الإسلام الأسرة أساس الكيان الاجتماعي في ا تمع والذي يصفه القرآن الكريم بأنه ﴿كُنتم خير أُمةٍ أُخرِجت ِللناسِ تأمرونَ ِبالْمعروفِ وتنهونَ عنِ الْمنكَرِ﴾ (آل عمران: 110). وتتألف العائلة من الزوجة والزوج في رباط الزوجية القانونية التي تحكمها تعاليم الشريعة. والشريعة إذا ما طبقت، سوف توفر السلم والتفاهم المتبادل والتعاون، ويسود بعدئذ الوئام. الأطفال الذين ينشئون في مثل هذه البيئة يملكون فرصة أفضل بأن يصبحوا أعضاء نافعين في ا تمع.

وعلى النقيض من ا تمعات الغربية حيث تتعرض العائلة إلى التمزق، وحيث أضحت الحياة غير الزوجية النظام الأكثر قبولاً، فإن الأطفال يربون في إطار أحد الزوجين لا كليهما، أو في بيوت محطمة. ونتيجة لذلك، فإن الأطفال الذين ينشئون في مثل تلك العائلة ينتهي م الأمر إلى السجون، كما ينتهي الأمر بالبنات إلى أن يصبحن أمهات صغيرات السن بدون رابط الزوجية. إن مثل هذه التوجيهات السلبية للحياة

العائلية في الغرب، يمكن أن تنتقل بسهولة إلى ا تمعات الإسلامية، عن طريق أساليب شتى تنطوي عليها العولمة.

والثقافة في الإسلام، هي عنصر من عناصر الدين الذي أساسه التوحيد، أي الإيمان بالله الواحد الأحد الحي القيوم العزيز الجبار. هذا النظام الإيماني هو في نقيض حاد مع الآراء التي تجسدها المادية العلمانية المعاصرة. وبإبراز النواحي الكارثية المحتملة التي تنطوي عليها العناصر الثقافية للعولمة، أمام أوسع جمهور يمكن الوصول إليه، وبالأخص إبراز النواحي السلبية التي سوف تؤثر على الأمة الإسلامية، فإننا نأمل بالمساهمة في ابتكار الطرائق التي يستطيع المسلمون من خلالها، تخفيف الأخطار المتأتية عن هذه الثقافة الجديدة التي تأتي ا العولمة.

معنى العولمة:

يمكن تعريف العولمة، التي تعتبر ا تمع الإنساني قرية عالمية، بعبارات مختلفة، بحيث تعني أشياء متباينة لأناس مختلفين على امتداد العالم. بيد أن الظاهرة التي تجمع بينها، أ ا تزيل أهمية الحدود الجغرافية والقومية والدولية، التي تفصل عملياً ا تمعات الإنسانية بعضها عن بعض. لقد استعمل هذا التعريف للتعبير عن التطور السريع في وسائل الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات.

وتعرف العولمة في الإطار الاقتصادي، بأ ا عملية من شأ ا دمج الأسواق الوطنية المختلفة تدريجياً بحيث تصبح سوقاً عالمية واحدة، حيث الإنتاج والتسويق ونقل البضائع ورأس المال والخدمات تصبح مركزية وبالتالي تتحكم فيها فئة قليلة. ووفق منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (OECD)، فإن العولمة الاقتصادية "هي عملية يصبح من خلالها التسويق والإنتاج في البلدان المختلفة في اعتماد متزايد على بعضها البعض، بسبب ديناميكية التجارة في البضائع والخدمات وحركة رأس المال

والتكنولوجيا."[1] وهكذا، وبينما توجد هنالك إيجابيات ديناميكية للعولمة، فإ ا تنطوي كذلك، على سلبيات كثيرة، وعوامل ميش وتخريب للفقراء.

وتعني العولمة في الإطار السياسي، ببساطة الاستعمار بشكل أو بآخر؛ ذلك أ ا ترتبط بالتطور التاريخي لأوروبا الرأسمالية، أي محاولة أوروبا غزو العالم كله ووضعه تحت نظام سياسي واحد، قائم على أسس أيديولوجية واحدة: رأسمالية أو قومية فاشية. بداية العولمة السياسية يمكن اقتفاء أثرها في التوسع الاستعماري الأوروبي في القرن الخامس عشر، في شتى بقاع العالم، بدءاً بـ :

أ) الاستعمار الإسباني/ البرتغالي والجهود التي بذلها "لنصرنة" ما أسموه بالشعوب الهمجية.

ب) الحملات البريطانية والهولندية والفرنسية "لتمدين" من أسموهم بالشعوب البدائية والمتأخرة في آسيا وأفريقيا والشرق الأوسط.

ج) الجهود المركزة التي بذلتها الشعوب الرأسمالية الغربية، التي أرادت، من خلال التحديث والعلمنة، تطوير شعوب الشعوب اللاغربية في الشرق الأقصى والأوسط، وبالأخص تلك الشعوب التي سبق لها اعتناق الإسلام قبل قرون من انبعاث العالم الغربي الرأسمالي "المتحضر".

وكما عبر عن ذلك والتر. د. ماجنولو: "يبدو أن العولمة في مراحلها الثلاث كانت تجهل وجود نظم اجتماعية متقدمة في العالم آنئذ، وعلى سبيل المثال في الصين والعالم الإسلامي والمكسيك (وأجزاء من أفريقيا)، قبل أن تبدأ جماعات صاعدة من ا تمعات البربرية بادعاء نفسها المركز الجديد للعالم.[2] وجنباً إلى جنب مع التوسع

---

[1] Kung, Hans. *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, New York: Oxford University Press, 1998, P. 160.

[2] في مقال بعنوان، عولمة وحضارة ونقل اللغة والثقافة (Globalization, civilization and Relocation of language and Culture) المنشور في الثقافة والحضارة (The Culture and Civilization)؛ للمحرر فريدك جميسون مايوشي (Fredic Jameson and Mayoshi)؛ جامعة ديوك 1998، 1998 الصـفحات 32-53. يصف والتر دي. ما يولو ذلك قائلاً: "إن العولمة السياسية التي بدأت في القرن الخامس عشـر قـد

الاستعماري في مختلف أرجاء العالم، انتشرت الثقافة الأوروبية بسرعة في المناطق المحتلة، وبالأخص اللغات الأوروبية.

أما في الإطار الثقافي فإن العولمة تعني عملية إنشاء مجتمع عالمي ذي ثقافة موحدة. وفي إطار مجتمع العولمة الجديد، سوف يتم تهميش الثقافات التقليدية، والاستعاضة عنها بقيم علمانية غربية مثل المجتمع الاستهلاكي والمادية والفردية.

الخطر في هذه الثقافة الجديدة هو في حقيقة أن هذه النظرة العالمية تجسد المادية العلمانية التي تقلل من دور الدين، وتستبعد الحقائق الميتافيزيقية في تكوين الثقافات، وتخضع الإنسان إلى مخلوق بلا خالق، همه الوحيد في الحياة هو الإنتاج والاستهلاك. هذه جميعها تتعارض بوضوح مع النظرة العالمية للإسلام.

النظرة الكونية للإسلام

النظرة الكونية للإسلام هي عقيدة الإسلام نفسها. إنها تصور الحقيقة الواحدة والصدق. إنها تشتمل على الدنيا والآخرة والتي بموجبها وكما يعبر عنها العطاس: "منظور الدنيا يجب أن يكون مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً لا يمكن فصم عراه عن منظور الآخرة، وفي هذا المنظور تتبوأ الآخرة القيمة العظمى والنهائية. وتعدّ الحياة الدنيا توطئة وتمهيداً لحياة الآخرة. كل شيء في الإسلام مركّز في نهاية الأمر على الحياة الآخرة، ولكن دون أن يعني ذلك أي إهمال أو عدم اكتراث بالحياة الدنيا."[3]

تشتمل نظرة الإسلام الكونية على ما يلي: (1) الإيمان بوحدة الإله الواحد الجبار الحي القيوم المحيط بكل مكان وزمان. (2) الإيمان بأن الله هو خالق الأكوان. (3) الإيمان بأن الله هو الحافظ لهذه الأكوان. (4) الإيمان بالحقائق الغيبية وبالبعث بعد

تطورت في هذه المراحل: أ) حملات التنصير الأسبانية/ البرتغالية، ب) بعثات التحضير (التمدين) البريطانية والفرنسية والبلجيكية والهولندية لتمدين ما يعرف بأكلة لحوم البشر المتوحشين، وج) حملات المناصرة الأمريكية لعلمنة وعصرنة (تحديث) وتطوير العالم اللاغربي. وقد حلّت هذه المرحلة الأخيرة محل إرسالية التنصير الأسبانية/ البرتغالية والحملات الاستعمارية البريطانية والفرنسية والهولندية".

3 al Attas, Muhammed Naquib, The Muslim Encounter with modern Western civilization: Secularization and crisis of identity unpublished paper submitted to the 10th General Conference of Royal Academy of Jordan, July 1995, page 23

الممات في حياة قادمة. (5) الإيمان بأن النبي محمد صلّى الله عليه وسلم هو رسول الله. (6) الإيمان بملائكة الله ورسله وأن القرآن هو كتاب الله المنزل الذي يبين الصراط المستقيم والحق من الباطل ﴿فَذَلِكُم الله ربكُم الْحق فَماذَا بعد الْحق إِلا الضلالُ فَأَنى تصرفُونَ﴾ (يونس: 32)[4]

وعلى النقيض من ذلك، توصف النظرة الغربية للعالم بأنها مجموعة من النظريات المتطابقة التي تسمح للإنسان برسم رؤية للعالم الذي يعيش فيه. وبعبارات أخرى، وخلافاً للنظرة الكونية الإسلامية، والقائمة على عقيدة التوحيد، فإن نظرة الغرب الكونية تقوم على الأسس المادية العلمانية. يضاف إلى ذلك، فإن نظرة الإسلام الكونية تحدد الطريقة التي يتواصل فيها الناس مع خالقهم الله سبحانه وتعالى، في عملية امتثالهم لأوامره وعبادادتهم وعبوديتهم لخالقهم. كما أن هذه النظرة تحدد الطريقة التي يتعامل بها الناس بعضهم ببعض، وتعاملهم مع الطبيعة المحيطة بهم والتي تشكل بادرة اعتراف بالمشيئة الإلهية؛ أي النظام الإلهي الذي يسمى عادة بالقانون الطبيعي. إنّ الإسلام -في نظر المسلمين- طريقة في الحياة تهدي إليها المعرفة الصحيحة والمبادئ الأخلاقية التي أوردها القرآن الكريم والتي جسدتها سيرة الرسول صلّى الله عليه وسلم. وقد أوضح العطاس ذلك بقوله: "المسلم يملك في يديه القرآن، وهو الكتاب الذي لم يتغير ولا يتغير وغير قابل للتغيير. إنه كلمات الله المنزلة، كما أوحى بها بشكل كامل ونهائي." ونعني عند الإشارة إلى نظرة الإسلام الكونية: "تصور الصدق والحقيقة التي تبدو أمام ناظري عقولنا، والتي تكشف النقاب عن معنى الوجود، ذلك أن عالم الوجود في مجمله هو التصور الإسلامي للعالم."[5]

وتضرب التوجهات العالمية الجديدة التي تدفع بها العولمة جذورها عميقاً في مكونات المجتمعات الغربية، كما انعكست في التوسع الاستعماري والهيمنة الأجنبية. إن الطبيعة الرأسمالية للمجتمع الغربي -التي تشكل، خلافاً للنظرية الكونية الإسلامية،

---

4 Al-Attas, S.M. Naquib. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, (Kuala Lumpur: ISTAC 1995) P.78

5 Al-Attas، المرجع السابق.

الثقافة الجديدة للعولمة- هي نتيجة مباشرة للتوسع الأوروبي على امتداد الكرة الأرضية، عن طريق الاستعمار والهيمنة الثقافية إ ا تعكس وتجسد النظرة العامة للغرب، نظرة عالمية قائمة، كما ذكر سابقاً، على المادية العلمانية. إ ا لا تعترف بوجود الله كخالق وحافظ للكون، مثلما أ ا لا تؤمن بالحقائق الكلية أو الحقائق غير المرئية، وبالتالية فإ ا لا تعترف بالحقائق الميتافيزيقية والحساب في الحياة الآخرة. بل إ ا تنظر إلى هذا العالم الطبيعي المحسوس بوصفه نظاماً دائماً، مستقلاً وقائماً بذاته، ويتطور وفق القوانين الخاصة به.[6] والإنسان في مثل هذا النظام، سيد نفسه، وليس في حاجة إلى من يرشده؛ لذا فإنه حر في أن يفعل ما يشاء. وهكذا، فإن قضية الإنسان هي في هذه الحياة.

ولذلك فإنه في هذا العالم الحديث "تنتصب أمام المسلمين رسالة حقيقية، يتوجب عليها إعادة القيم الروحية إلى عالم يتحول سريعاً نحو الشرك بالله وإلى مادية كاملة، لها من صفات الغرور ما يجعلها تفكر بأ ا تعرف الإجابة على كل شيء؛ إنّه عالم سوف يطور أقصى وسائل التدمير، ويضعها في أيدي رجال فاقدي المسؤولية ويتملّكهم الجنون؛ عالم يقف على حافة دمار من صنع يديه. هؤلاء الناس يظنون بأ م يعرفون من الكفاية بحيث يقومون بدور الله نفسه. لقد سبق أن أعربوا عن اعتقادهم بأ م يستطيعون أن يخلقوا أي شيء خلقه الله. ويريدون خلق عالم ينسجم مع أهوائهم. وقد أصبحوا على درجة من الغرور لا تطاق، رافضين القبول بأي شيء يعتبر أعظم منهم."[7]

يجب أن يعرف كل مسلم بأن انتشار المادية العلمانية الغربية لا تتفق مع المبادئ الأساسية للإسلام، فالإسلام: "يستطيع أن يقدم قيماً روحية للذين يؤمنون والذين لا يؤمنون."[8] وليس هنالك من شك بأن القيم الغربية المادية العلمانية، سوف يكون لها تأثير على صلواتنا وثقافتنا ونظرتنا الكونية ونظامنا الاقتصادي والتعليمي، وعلى قيمنا

---

6 al-Al-Attas, S.M. Naquib. *Commentary on the Hujjat al-Siddaiq of Nur al-Din al-Raniri, Being the Exposition of the Salient Points of distinction between the Theologians, Philosophers and related questions*, (Kuala Lumpur: Ministry of Culture 1986). P.461

7 Mahather, Muhammad. Al-Nadhdah, Vol. 17, No. 1-2, June 1997, pp.31

8 المرجع السابق

الإسلامية وهويتنا، بحيث تبعد عقولنا عن الله. إن المادية العلمانية في الغرب تؤدي إلى ارتكاب جرائم خطيرة، وإلى العنف وتعاطي المخدرات والإدمان على الخمر والبغاء وصور الخلاعة والشذوذ الجنسي، واستغلال الناس والموارد، وتختصر الحياة بجهود عبثية ليست ذات معنى. المادية العلمانية الغربية تخلق في عقول أطفالنا الكفر بالله وعدم احترام التقاليد والآباء والمسنين والمعرفة، وتقودهم إلى محبة نمط حيواني هابط في الحياة، يكون تركيزه الوحيد على الملذات الجنسية.

نظرية الثقافة في الإسلام

كما ذكر آنفاً في هذه الدراسة، فإن علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا يعرفون الثقافة بأ ا مجموعة الأفعال والسلوكيات والخبرات الإنسانية، بما في ذلك الدين والتقاليد والأخلاقيات والعادات الاجتماعية واللغة والقيم الأخلاقية والموسيقى والفنون... إلخ. فإذا نظر إلى الثقافة بأ ا شيء يربط بين الناس، كما يربط بينهم وبين ا تمع، عندها يمكن وصف الثقافة الإسلامية كمعلومات عملية مكتسبة، ترشدها مبادئ ثابتة منبثقة من العقيدة وموضحة في الشريعة. هذه المعلومات تجسد نفسها في سلوك الإنسان الشعوري في الحياة، عندما يتعامل -منفرداً أو جماعة- مع الوجود أي (مع الله الخالق وخلائقه).[9] وفي هذا المضمار، يمكن تقسيم الثقافة إلى طيفين: أ- الثقافة المادية، ب- الثقافة غير المادية. الطيف الأول يتعامل مع النواحي المادية للحياة، كما تراها الأحاسيس الخارجية للإنسان، بينما يتعامل الثاني مع ما يراه الإنسان فقط في أحاسيسه الداخلية، أي عقله ومشاعره النفسية ودماغه وروحه، وهي النواحي الروحية للحياة الإنسانية. فالإنسان ليس لحماً وعظماً ودماً فحسب، وإنما هو كيان روحي كذلك.

يظهر تحليل دقيق لمعنى الثقافة بأن الثقافة ما هي إلا بيئة جديدة يخلقها الإنسان، في محاولته العيش براحة داخل البيئة الطبيعية بالنسبة لأولئك الذين يرجعون كل شيء إلى الطبيعة، أو داخل هذه الطبيعة التي خلقها الله، بالنسبة لأولئك الذين يؤمنون بالله. ومن

---

9 Sayyed, Azmi Taha. 'Definition of the Islamic Culture', unpublished paper, University of Al' Albait, June 2000

خلال خلق هذه البيئة الجديدة، فإن الإنسان يحاول تكييف حياته وفق حاجاته ووفق قدرته على التكيف. هذه العملية تشتمل على خلق محيطه الذي يعيش فيه، وتطوير وسائل انتقاله، وخلق لغات لاتصالاته، وابتداع الآلات اللازمة لإنتاج غذائه، وأسلحته التي يدافع ا عن نفسه في وجه أعدائه، والفنون التي تظهر مواهبه على فهم وتقدير جمال الطبيعة. وكلما ارتفعت ثقافته كلما أصبحت بيئته مصقولة وأكثر تطوراً. ولهذا السبب، فإن الثقافة تختلف ما بين مجموعة بشرية وأخرى، ولكنها تظل مع ذلك هوية الإنسان نفسه. وللسبب ذاته، فإن باستطاعة المرء أن يرى بأنه، وعلى الرغم من أن النظرة الكونية الإسلامية واحدة، فإن هنالك تنوعاً وتعددية في ثقافة المسلمين على امتداد العالم.

وإذا أمعنا النظر في الحضارة الغربية، فإننا نرى بسهولة ووضوح التأثر العميق للمادية العلمانية الحديثة على جوهرها وتطورها. لقد مرت الحضارة الغربية بتغييرات متعاقبة من الكلاسيكية إلى الحداثة وإلى ما بعد الحداثة. الرحلة الراهنة في هذا التغيير هو العولمة. في الإسلام، الثقافة تنضج في كنف وهدي الدين، بيد أن الدين نفسه، كمصدر للثقافة جاء مكتملاً ولا يمكن تغييره على الإطلاق.[10] لذا، فإن الناحية الوحيدة في ا تمع الإسلامي القابلة للتغيير والتطوير هي ما نطلق عليها "الثقافة" وهي ما يخلقه الإنسان حوله من بيئة مادية وغير مادية.

وبعبارة أخرى، فإن ما يتم رسمه وبلورته وتطويره من قبل الإنسان نفسه، ولكن بتوافق مع مبادئ التوحيد، بما في ذلك بعض المعتقدات والممارسات الدينية، هي الثقافة. هذه تشتمل، من بين ما تشتمل، على اللغة والملبس والفنون والعادات والقيم والأغاني والموسيقى والفن المعماري والعادات الاجتماعية. جميع هذه الأطياف عرضة لبعض التغيير، ولكن مثل هذه التغييرات لا يجوز أن تكون متعارضة مع التوحيد. وفي ضوء ما تقدم، فإن الدين هو القاعدة التي بنيت عليها الثقافة وليست مجرد عنصر من عناصر تكوينها، كما يحلو لعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا أن يقنعونا.

---

[10] القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 3. al-Attas, Prolegomena

ويعني الإسلام بصفته ديناً عالمياً (طريقة الحياة في النواحي الحسية والعقلية والروحية) أنه يعترف بتعددية الأجناس واللغات والعادات الاجتماعية والتقاليد. هذا كاف لإظهار طبيعته العالمية. ففي الإسلام، يشجع الناس الذين ينتمون إلى أجناس مختلفة ولغات مختلفة وثقافات مختلفة على العيش معاً جنباً إلى جنب، وأن يعترف كل واحد بالآخر وأن يعترف بثقافات الآخرين في إطار التوحيد، الذي لا يكتفي بالاعتراف بالتعددية الثقافية، وإنما يعتبر تلك التعددية آية من آيات الله جل جلاله (الحجرات: 13).

وفي الحقيقة، فإن طبيعة الإسلام الكونية تنعكس بوضوح أكبر في العبادات والطقوس مثل الصلاة والصيام والحج. ففي كل واحدة من تلك الطقوس، يؤدي المسلمون من مختلف الأجناس والعادات واللغات والتقاليد نفس الطقوس الدينية وفي ذات الوقت على امتداد العالم.[11] وفي الإسلام، فإن الوعي الثقافي يعني معرفة الحقائق الميتافيزيقية وما وراء الطبيعة، بصفتها حقيقة ديناميكية واحدة لا تتجزأ، ولا يوجد بعدها إلا الله تعالى. وعلى مستوى الوعي الإنساني، فإن الحقيقة ليست نسبية كما هو الحال في فلسفة الغرب النسبية المادية. الهدف من خلق الإنسان هو معرفة خالقه الله تعالى، والخضوع له وطاعة أوامره. هذا هو معنى الدين؛ أي إدراك الإنسان لمدى دينونته لخالقه الله تعالى وشكره وعرفانه وطاعته. وهكذا، فإن المعرفة تحتل مركزاً رئيسياً في الثقافة وفي النظرة الكونية الإسلامية.

أهمية المعرفة

تعني المعرفة في الإسلام "اليقين" على نقيض "الشك"، أو "الظن". هنالك ثلاثة مستويات لليقين: أ) علم اليقين، وهذا يتصل بالمعرفة التي تدرك عن طريق العقل الراجح. ب) عين اليقين (أي اليقين التام) والذي يشير إلى المعرفة التي يتم تحصيلها عن طريق المشاهدة. ج) حق اليقين (المعرفة الصحيحة أو اليقين الصحيح)، وهذا ينبثق عن الخبرة المباشرة أي المعرفة التي تتحقق عن طريق الوحي، سواء كان ذلك بالطريقة

---

11 Mazrui, Ali. Islam and the End of History, *the American Journal of Islamic Social Science* Winter, 93, 533

التجريبية (أي الاختراعات العلمية)، أو الوحي الروحي، المنـزل من الله جل جلاله، وهو يمثل الحقيقية الكلية.[12]

ينبثق المغزى المعرفي لليقين من حقيقة أنه يتسامى ويعلو على خبر الشك والظن. وكما أوضح العطاس، فإن العقل والتجربة اللذين يصفهما العلماء المعاصرون بأنهما المصدر الوحيد للمعرفة، لا يمكن أن يوصل إلى الحق اليقين أو الحقيقية الكلية، التي لا تترك حيزاً للشك أو الظن. وقد أكد القرآن الكريم ذلك بقوله في سورة يونس: ﴿وما يتبِع أَكْثَرهم إِلا ظَنّاً إِن الظن لا يغنِي مِن الْحق شيئاً إِن الله عليمٌ بِما يفْعلُونَ﴾ (آية 36). هذا لا يعني أن العلم وعلم المنطق، لا قيمة لهما، بل إن استخدامها الصحيح يمكن أن يشكل أساساً صالحاً للمعرفة الصحيحة. ومن خلال التوصيف أعلاه للمعرفة، تبين مدى الصعوبة في استخدام الفلسفة المادية النسبية، في محاولة التوصل إلى المعرفة الحقيقية (اليقين)، لتمكين الإنسان من معرفة كيفية ممارسة حرية الاختيار. هذا هو ما يميز الرؤية الكونية للإسلام عن الرؤية العلمانية المعاصرة التي يعتنقها الغرب.

وبينما تعترف الأولى، أي الإسلامية بأن هنالك ثلاثة مصادر للمعرفة؛ أي العقل المجرد، والتجارب الصحيحة، ووحي القرآن وسيرة الرسول صلّى الله عليه وسلم، فإن النظرة الأخيرة أي الغربية تعترف بمصدرين فقط للمعرفة ألا وهما: العقل المجرد والخبرة. ومن هذا المنطلق، فإن النظرة الإسلامية الكونية تجد نفسها أمام التحدي الذي تمثله العولمة، بسبب طبيعتها التي تفتقر إلى اليقينية وعدم التثبت. وفي مثل هذه الظروف، فإن اتخاذ القرارات الخاصة بالشؤون الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية التي تخص المجتمعات الإسلامية تصبح عملية صعبة، إن لم تكن مستحيلة.

لا يمكن وفق تلك الفلسفة المادية، أن توجد حقيقة مطلقة أو يقين، وبالتالي لا يمكن التوصل إلى الحقيقة بدون العقل المجرد أو الخبرة. وبعبارة أخرى، يتوجب أن تكون الحقيقة قائمة على أساس العقل المجرد والخبرة. فإذا كانت المعرفة، كما يقول العطاس، توصل الروح إلى معنى الأشياء، وتعرف المواقع الصحيحة للأشياء في ظلال

[12] al-Attas, Commentary, op.cit.

النظام الكوني، فإ ا لا بد أن توصل إلى الاعتراف بمكانة الله في نظام الوجود. إن وضع ذلك موضع التطبيق يجب أن يعني وضع الأمور في نصا ا في نظام الكون، وهذا يسمى أدب المعرفة ويمثل أسس العدالة، كما أنه النتيجة الطبيعية لحرية الاختيار. إن افتقاد حرية الاختيار، أي فقدان القدرة على وضع الأمور في نصا ا الصحيح في نظام الكون يسمى (الجهل) و(الظلم). فإذا كانت عولمة الثقافة تسمح للإنسان بتغيير النظام الكوني، عن طريق فشله في وضع الأمور في نصا ا الصحيح، فإن الثقافة الإسلامية سوف ترفض، بل يجب أن ترفض تلك العولمة.

إن هذا المفهوم الخاطئ لحرية الإنسان، ليس إلا انحرافاً خطيراً عن تعاليم الإسلام، كما أوحي ا في القرآن الكريم. ووفق التعاليم الإسلامية يجب أن يرشد الإنسان إلى ممارسة حقه في حرية الاختيار، ومن خلال حرية الاختيار يستطيع الإنسان –مع الهدي الإلهي- أن يختار ما هو نافع له. وإن اختيار ما ليس نافعاً للإنسان يعني غياب حرية الاختيار.[13]

ووفق العقيدة الإسلامية، فإن المعرفة تأتي من الله، خالق الإنسان نفسه. ولكن، ومن وجهة النظر الإسلامية، فإن أهم مصدر للمعرفة هو القرآن وشخص الرسول صلّى الله عليه وسلم.[14] فمن خلال هذه التعاليم، علم الله الإنسان معرفة الخالق، ومعرفة نفسه، ومعرفة محيطه وبيئته، ومعرفة الكون. وعن طريق تطبيق هذه المعرفة "اليقينية"، سوف يتزود الإنسان (بالأدب) و(الحكمة)، وهما أسس العدالة. القرآن الكريم يسمي عدم التأكد (بالظن) ويقول إن الظن لا يمكن أن يوصل إلى الحقيقة.[15]

---

13 راجع العطاس، الذي يشدد على أن اختيار ما هو ليس صالحاً للإنسان يعني إما الجهل أو الافتقار إلى حريـة الاختيار، وفي تلك الحالتين فإن الإنسان لا يملك معرفة صحيحة للأشياء وأماكنها الصحيحة في نظام الخلق أو الكون الإسلام والعلمانية. انظر:
Al –Attas, *Islam and Secularism*, (Kuala Lumpur: Istac 1993) pp. 105

14 Al-Attas, Commentary op.cit

15 القرآن الكريم، سورة يونس، آية 36.

أخطار العولمة

يستطيع المرء في ضوء ما تقدم من بحث حول الرؤية الكونية الإسلامية، أن يرى بأن العولمة الثقافية القائمة على أساس المادية العلمانية، هي خطر وضرر على الناس في البلدان النامية بوجه عام وا تمعات الإسلامية بوجه خاص. ويستطيع المرء أن يلحظ بسهولة بان الخطر الذي تشكله العولمة على ا تمع الإسلامي ليست بطبيعتها من صميم عملية العولمة نفسها. إن الخطر يتأتى من المحاولات المستترة للنيل من فعالية الإسلام، في محاولته إقامة مجتمع عادل ومستقيم، مستمد من إرادة الله وتعاليم الشريعة. وبالنظر إلى وصفها با تمع الواحد ذي الثقافة الواحدة، فإن العولمة تعني فرض ثقافة واحدة على جميع ا تمعات، على امتداد العالم. وبالنظر إلى حقيقة أن هذه الثقافة العالمية الجديدة مرتبطة بالمادية الغربية، والفردية، والاستهلاك والعلمانية والحداثة، فإن الناس الذين همهم معتقدا م الدينية وطقوسها، سوف يرفضو ا كأمر طبيعي، وسوف يكافحون ضدها إذا اقتضى الأمر.

تتجسد النتائج السلبية للعولمة على ا تمعات الإسلامية وعناصرها الثقافية بوضوح في فلسفتها المادية العلمانية وفرديتها النشاز؛ بينما لا تعترف المادية العلمانية بأي وجود أبعد من هذا العالم المادي والفردية ترفض بشكل قاطع أية سلطة إلهية عليا مهما كانت وبأي شكل من الأشكال، الأمر الذي يحد من حرية الإنسان لعمل ما يريد عمله. هذه الفلسفة تتعارض تعارضاً كاملاً مع مبدأ التوحيد. ومع أن العولمة، كتطور إنساني في مجالي السياسة والاقتصاد، قد تكون لها بعض المزايا وبالأخص، في حقول النقل والاتصالات وتكنولوجيا المعلومات فإ ا تشكل خطراً محدقاً وشيكاً على الحياة الاجتماعية – الاقتصادية لغالبية سكان المعمورة. وكما ذكر سابقاً، فإن القوى الكبرى ممثلة بالأمم المتحدة وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي، قد استخدمت العولمة لفرض وجهات نظرها على الأمم الصغيرة؛ وتصدر القرارات عادة عن الأمم المتحدة والهيئات الدولية المتفرعة عنها، لإرغام الشعوب الصغيرة على تغيير تشريعا ا المحلية التي تنظم حيا ا الاجتماعية والدينية والثقافية. وتحت شعار حقوق الإنسان،

ترغم الشعوب الصغيرة على تغيير تشريعا ا المنبثقة عن تقاليدها وأعرافها في شؤون مثل الزواج، وتعدد الزوجات، والميراث، والأخلاقيات، والقيم وغيرها.

إن هذا الخطر ضد الثقافة الإسلامية وتقاليدها من الخطورة بحيث لا يجب السماح له بالانتصار. خطر العولمة ينبع من توجها ا المادية تجاه الثقافات الأخرى. وكما أوضح تقرير صادر عن منظمة الأمم المتحدة للتنمية:

لا تملك البلدان الفقيرة والشعوب الفقيرة سوى نفوذ قليل في منتديات اتخاذ القرارات على المستوى العالمي في يومنا هذا. إن الأكثر أهمية ونفوذا هي الدول المسماة بـ (G7) الصناعية والتي يسيطر أعضاؤها على المؤسسات المنبثقة عن اتفاقيات بريتس وودز (البنك الدولي وصندوق النقد) بواسطة حقوق التصويت، ومجلس الأمن الذي يمن تلك ا موعة على ثلاثة مقاعد للعضوية الدائمة فيه[16].

ومن الناحية الأخرى توضح منظمة الثقافة والعلوم اليونسكو أن:

الخطر المحتمل الناشئ عن انتشار مثل هذه الثقافة الجماهيرية (العولمة) هي في حجم واتساع ما تسيطر عليه وسائل الإعلام في نشر ذلك، بينما تضيع أذواق ومصالح الأقليات.[17]

أسهمت الثقافة المادية الجديدة، بالتعاون مع وسائل الإعلام الجماهيرية، ومجتمع المدن والتصنيع، معاً في تفسخ القرى، وفي إضعاف البنيان العائلي، بحيث دمرت نظام العائلة الممتدة، وهمّشت ملايين البشر على امتداد العالم. إ ا ت ع إلى إقصاء الفقراء عن التنمية الاقتصادية. وكما أوضح عامر الرباعي:

إن السرعة الرهيبة التي تنتقل ا تكنولوجيا المعلومات تنال من قدرات الدولة/الأمة على ممارسة أية رقابة على عمل مجتمعا ا.[18]

16 United Nations Development program, Human Development Report 1991, (New Your: Oxford University Press), p.11

17 United Nations Educational, Seientific and Cultural Organization (UNESCO) Our Creative Diversity, (Paris: NESCO Publication, 1995) p.25

تخترق تكنولوجيا المعلومات جميع الحواجز، وتنال من الحدود القومية، وتتوغل في الخصوصيات، وتخترق عقول الناس، وتؤثر في أذواقهم وتشوش على ترتيب أولويا م. إ ا أسوأ أنماط الاستعمار العقلي في تاريخ البشرية. إ ا تخلق ثقافات جديدة، كما تطور أنماطاً جديدة من السلوك الاجتماعي والقيم، وبالأخص في عقول الناشئة والطبقات غير المتعلمة، وهي الفئات الأكثر قبولاً للدعاية. إن فجوة الأجيال ربما تكون واحدة من أخطر تأثيرات هذه الحضارة الجديدة، ذلك أ ا تفصل ما بين الآباء المتعلقين تعلقاً قوياً بالرؤية الكونية للإسلام، وبين أطفالهم الذين لا يعرفون سوى القليل عن الإسلام، ولا يكنون احتراماً للتقاليد. وحيث إنّ العولمة هي عملية ديناميكية ذات طبيعة عادية، فإن من شأ ا أن تذيب المبادئ الأساسية للثقافات التقليدية. إن هدفها الرئيسي هو إضعاف العقائد الدينية وطقوسها، وتدمير التقاليد الثقافية والعادات الاجتماعية، والنيل من القيم المعنوية، وبالتالي إفقاد ا تمعات الإسلامية القوية قو ا.

إن الخطر الكائن في توجهات العولمة الجديدة هو أن عناصرها الغريبة الجديدة، سوف تفرض على الناس، من خلال وسائل بالغة القوة والذكاء والتطور في تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، تتراوح ما بين الصناعة الترفيهية، والكومبيوتر، والإنترنت والأفلام وكاسيتات الفيديو وشبكات التلفزيون، والموسيقى، والموسيقى الصاخبة، وأفلام الكرتون، والإنتاج الواسع لبضائع الاستهلاك، والدعايات الإعلانية القوية وتقنيتها. لقد عددت هذه العناصر في البحث الذي وضعه الرباعي وأشرنا إليه من قبل.

ويجب أن يوضح هنا، بأن العناصر المكونة لهذه الثقافة الجديدة، تمثل الرؤية الكونية للغرب، والتي تؤثر على نظرة الفرد للحياة، كما تتجسد في الملبس والمأكل

[18] Amer Al –Roubaie: "Globalization and the Sovereignty of Nation States: An assessment of the Impact of Globalization on Economic Culture and Administration". Unpublished paper.

وأنظر أيضا:

Anthony G. McGrew, "Globalization: Conceptualizing and Moving Target"1 Understanding Globalization: the Nation States Democracy and Economic Politics, (Sweden, the Swedish Ministry of Foreign Affairs, 1998) p.27.

والنظرة إلى الجنس، ونظرية الزواج والطلاق والمخدرات، والكحول والرغبات الجامحة لكل أشكال الملذات البدنية، مما يؤدي إلى السلوك اللاأخلاقي.

وحيث إنّها مبنية على فلسفة المادية العلمانية، فإن الثقافة الجديدة لا تستطيع أن تتعايش مع، أو أن تتقبل، أية ثقافة أخرى يكون محورها الكوني الدين والإيمان بالله، خالق الأكوان، وبوجود حقائق ميتافيزيقية أبعد من هذا العالم المرئي. في الثقافة الجديدة، الإنسان وليس الله هو سيد الكون. لذا، فإن الإنسان لا يحتاج إلى ترشيد غير تفكيره العقلي المنطقي، كما أنه حرّ بأن يفعل ما يشاء. هذا هو ما يسمونه بالحرية وحقوق الإنسان؛ أي أن يفعل ما يريد، وليس بالضرورة ما هو صحيح ونافع للمجتمعات البشرية بمجموعها.

يستطيع المرء هنا أن يرى بسهولة سوء فهم الحرية نفسها –حرية الاختيار- وهي المصدر الحقيقي للسعادة، عندما تختلط مفاهيمها بحرية العمل دون أي إرشاد مناسب. فعندما تمارس الحرية بالشكل الصحيح، لابد وأن يؤدي الاختيار إلى الخير والسعادة، وليس إلى الشر والشقاوة.

لا تتوصل الحرية عادة، في الثقافة الجديدة، إلى سعادة البشرية بمجموعها، بل إلى سعادة مؤقتة للقلة، وشقاء دائم للأغلبية. يتبين من ذلك بأن مثل هذه الحرية ليست حرية على الإطلاق، بل انعدام حرية الاختيار.[19] وفي الحقيقة، فإن حرية شرب الكحول والتي تؤدي إلى الإدمان عليها، وحرية الشذوذ أو البغاء والذي قد يؤدي إلى أمراض جنسية، أو حرية ممارسة القمار الذي يؤدي عادة إلى خسارة رأس المال، أو حرية ممارسة الربا الذي يوصل عادة إلى الإفلاس، هذه جميعها ليست حرية على الإطلاق. ذلك أنه ليس هناك من أحد يود أن يكون سكّيراً ولا مصاباً بمرض الإيدز، ولا أن يسلب ماله، ولا أن تمسح من الوجود مدخرات حياته. لقد فشلت ا تمعات الغربية في التمييز بين الحرية والفسق والاستهتار. الحرية هي حق الاختيار بين الأشياء

[19] المرجع السابق ,Al-Attas.

التي حللها الله، بينما الفجور هو ممارسة صلاحية ممارسة عمل أي شيء، سواء كان صحيحاً أو خاطئاً، جيداً أو سيئاً، عادلاً أو ظالماً.

تؤثر هذه الأمور التي تعزى إلى الحريات على أولئك الذين يقدمون على خيارات خاطئة نتيجة الجهل، أو غياب حرية الاختيار. وخلافاً لنظرية الإله في فلسفة أرسطو،[20] فإن الإله في الإسلام هو خالق الأكوان وحافظها. إنه محيط بكل ناحية من نواحي هذا الخلق، وهو صاحب الإرادة الفاعلة في حياة وموت وإعادة إحياء جميع الأشياء بما في ذلك الحياة البشرية. وفي الحقيقة، فإن الله يحيي ويميت، ويعيد بعث العالم المادي في جميع الأحوال.[21] إن هذا الإيمان الديني وممارسته هي التي تميز الثقافة الإسلامية، والتي تحاول ثقافة العولمة تدميرها بواسطة تكنولوجيا الاتصالات، وغيرها من أدوات التكنولوجيا المعقدة التي تستند إلى الفكر المادي في الحياة.

لقد أشرنا فيما سبق من بحث إلى حقيقة أن منتجات الثقافة الغربية، تؤثر تأثيراً كبيراً على أسلوب حياة الناس ونظر م لثقافتهم. وفي الحقيقة، فإن انتشار طرق الوصول إلى المعلومات وتكنولوجيا الاتصالات، قد مكّنت الأمم الغربية من تصدير فلسفتها العلمانية وطرائق حيا ا للبلدان الأخرى، وبالأخص للبلدان المسلمة. أفكار مثل الحداثة، والاستهلاك، والفردية، وحقوق الإنسان والليبرالية، قد وجدت طريقها إلى عقول الناس، بغض النظر عن خطأ تلك الأفكار والآثار السلبية التي تتركها على ا تمعات، التي تؤمن بالرؤية الكونية الإسلامية.

---

20 الفلسفة الأرسطوطاليسية تتصور وتعتقد أن الله هو المحرك الأساسي الذي لا يستطيع أن يشارك في الحركـة، ولكنه معزول ويتأمل فقط في نفسه.

(21 See Al-Baqillani Kitab al-Tamhid, Cairo, 1984 pp. 44-45; Majid Fakhri, Islamic occasionalism and its critiques… George Allen ltd. Ruskin House Museum Street, (London n.p: 1958) pp.22-43; Al-Attas Prolegomena, Ibid

تأثير العولمة على العالم الإسلامي

يكمن الخطر النابع من ثقافة العولمة في حقيقة أن مكوناتها الأساسية تستند إلى حق اختيار عمل ما هو مضر بالحياة البشرية، إما بالعمل المتعمد أو بنتيجة الصدفة الناتجة عن المعرفة المناسبة والإرشاد الصادرين عن سلطة أعلى أي الله والقرآن الكريم والرسول صلّى الله عليه وسلم. فبدون الدين أو، الإرشاد الإلهي، يظل الإنسان عاجزاً عن ممارسة حرية إرادته الحقيقية. باختيار ما هو حق وجيد، ووفق النظرة الكونية الإسلامية، فإن المعرفة الحقيقية والمناسبة والهدى هي من عند الله. وكما جاء في القرآن الكريم: ﴿يؤتي الْحِكْمَةَ من يشاءُ ومن يؤت الْحِكْمَةَ فَقَد أُوتي خيراً كَثِيراً وما يذكر إلا أُولُو الْأَلْبابِ.﴾[22] إن الثقافة الجديدة التي جاءت بها العولمة، ترفض دور الدين في تكوين الثقافات. إن هدفها هو خلق ثقافة علمانية، لا يكون للدين فيها ولخالق الأكوان والإنسان وإرشاده إلى ما هو خير له، أي دور. القرآن يقول بأن: ﴿إن الدين عِند اللهِ الْإِسلام﴾[23]. وأنه ﴿لا إِكْراه فِي الدينِ﴾[24]، و﴿الْيوم أَكْملْت لَكُم دِينكُم وأتممت علَيكُم نِعمِتي ورضِيت لَكُم الْإِسلام دِيناً.﴾[25]

لهذا السبب، فإن الثقافة الإسلامية، القائمة على تعاليم الدين لا يمكن أن تستبدل بها ثقافة مشتقة من المادية العلمانية. ولما كان مصدر الثقافة الإسلامية هو دين عالمي، فإنها يجب أن تكون عالمية أيضاً. إنها تحترم وتعايش وتثري الثقافات الأخرى في إطار التوحيد. إن انتشار الإسلام في أفريقيا وآسيا وأوروبا، جعل من الممكن للناس التابعين لثقافات مختلفة، المشاركة في المعرفة والاستمتاع بالتعددية الثقافية والعيش كإخوة متحابين في إنسانيتهم المشتركة. وقد يكون صحيحاً بأن التعددية الثقافية ضرورية لضمان مستقبل الجنس البشري. إن حرية الاختيار في الإسلام هي التي تجسد منبع

---

22 القرآن الكريم، سورة البقرة: آية 269.

23 القرآن الكريم، سورية آل عمران: آية 19.

24 القرآن الكريم، سورة البقرة: آية 256.

25 القرآن الكريم، سورة المائدة آية 3.

الثقافة؛ أي بمعنى لا إكراه لثقافة على ثقافات أخرى، كما هي الحال في الثقافة الجديدة للعولمة. وكما أوضح الرباعي:

يجب على المسلمين حماية مؤسسا م الثقافية (تقاليدهم)، وذلك ببذل الجهود للتقليل من آثار التوجهات العلمانية القريبة التي تتضمنها التكنولوجيا الحديثة. إن كمية كبيرة من المنشورات التي توضع على صفحات الإنترنت، هي مخالفة التعاليم الإسلامية.[26]

لقد ثبت بأن العولمة، سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو ثقافية هي نتيجة للتقدم الذي أحرز في تكنولوجيا المعلومات، والتي تتقدم بسرعة متغلغلة با تمعات إلى حد تعجز معه الدول النامية عن وسائل السيطرة عليها، أو على الأقل، تفادي انتقال آرائها الخطرة إلى مجتمعا ا. تتجاوز عادة مثل هذه المعلومات السلطات وتصل إلى الشعوب عبر وسائل شتى كالتلفاز والمذياع والفضائيات وأدوات إلكترونية أخرى في متناول لدى الشباب اليافع والكبار من غير المتعلمين. فباختراق الحواجز، والتوغل عميقاً في عقول الناس، يمكن لتكنولوجيا المعلومات تحسين الاتصال الإنساني، وكشف النقاب عن مآسي المضطهدين، وأولئك المحرومين من حقوق الإنسان الأساسية. ولكنها لن تساعد في تحسين الأوضاع الاجتماعية – الاقتصادية للفقراء. وعلى النقيض من ذلك، فقد أصبحت تكنولوجيا الاقتصاد الجديدة وسيلة لزيادة ثراء الأغنياء، وبشكل رئيسي الدول الصناعية. تجر هذه الفوارق المتزايدة في توزيع الثورة، أجندة العولمة الجديدة وتؤيدها الأمم الصناعية.

ووفق برنامج الأمم المتحدة للتنمية البشرية للعام 1999، فإن 20٪ من سكان العالم يسيطرون على 86٪ من الإنتاج العالمي الكلي، بينما ما زال بقية سكان العالم يعيشون في الفقر. تشكل الشعوب الإسلامية 22.5٪ من مجموع سكان العالم ولكنها

[26] لمزيد من التفاصيل أنظر:
Amer Al-Roubaie, The Global Age: An Application to Societal change in Muslim Societies, Al-Sharjah, Vol. 3, No. 1, 1998

لا تجني سوى 4.2٪ من الدخل العالمي. فإذا استمرت العولمة دون وضع قيود عليها، فإن مستقبل البلدان النامية، وبالأخص الإسلامية، سوف يشهد مزيداً من التردي.

إن الخطر المتأتي عن العولمة الثقافية هو أن العولمة نفسها هي شكل آخر من أشكال الاستعمار، والذي يتخطى النواحي المادية للحياة إلى صميم الحياة نفسها؛ أي إلى العقل البشري والنفسية الإنسانية. إ ا تخاطب الغرائز والرغبات الفيزيائية والمتع المادية الجارفة. إ ا توجه خطا ا لكل فرد في ا تمع سواء كان ذكراً أم أنثى، طفلاً أو يافعاً، متعلماً أو جاهلاً، بريئاً أو مجرماً، غنياً أو فقيراً. إن وسائل اتصالا ا القوية وأساليب عملها المتقدمة في نقل الأخبار وإشاعة الأفكار، عبر الحدود القومية والحواجز المادية، توفر وصولاً سهلاً ومباشراً إلى العقل البشري، على امتداد الآفاق الاجتماعية. ومما يجعلها محببة إلى الإنسان المعاصر هو توجهها الليبرالي للحياة، حيث لا توجد قيود على ما يستطيع المرء أن يفعل (الليبرالية)، ولا قيود على ما يستطيع أن يقول (حرية التعبير)، ولا قيود على ما يستطيع أن يستهلك (الاستهلاك)، ولا قيود على ما يستطيع أن يملك (الربا والقمار). وكسيد لمصيره، وككيان علماني، يتوجب أن يكون الإنسان حراً لوضع القوانين، وتغيير القيم، وتدمير العادات الاجتماعية، وخلق الثقافة، وتوظيف الطبيعة، وإعادة ترتيب النظام الطبيعي للكون، فقط من أجل إشباع رغباته وتلبية حاجات نفسه الحيوانية الأمّارة (النفس الأمارة بالسوء).

ويجب أن يوضح هنا بأن رغبات الإنسان تختلف ما بين إنسان وآخر، ومن جيل إلى جيل، وقد لا يكون بالضرورة منسجماً مع رغبات الآخرين. وهنا يستطيع الإنسان أن يرى أهمية الدين كالمصدر والمفسر للثقافة. يزود الدين الإنسان بوسائل أفضل لاكتساب المعرفة الحقيقية (اليقين)، وأحسن السبل المؤدية إلى تطبيق المعرفة بالشكل المناسب. لقد سبق وبيّنّا في هذه الدراسة، بأن تطبيق الحكمة يؤدي دائماً إلى استتباب العدالة وهي الركن الحصين للمجتمع المنظم، حيث يسود السلام بحيث يسمح للتقدم والتطوير بأن يقعا لفائدة الجميع، بغض النظر عن الجنس أو الثروة أو الوضع الاجتماعي. وتتعارض الثقافة الجديدة تعارضاً جذرياً مع ذلك.

العولمة الثقافية هي عملية تطوير، تستلهم المادية العلمانية (إنّ ما يهم هو هنا والآن.)[27] إ ا لا تعترف بحقيقة مطلقة ولا بحقيقة ميتافيزيقية. الدين والثقافة هما من صنع الإنسان. ومن هنا تأتي حرية الإنسان في تغييرها وفق إرادته، ويكون هذا التغيير دائماً إلى الأسوأ. وينظر إلى حرية الإنسان على أ ا حقه في استخدام جسده وماله دون قيود أخلاقية أو حدود معنوية، وفق ما يفرضه دين الإسلام. وحيث إنه نتاج المادية العلمانية، فإن الثقافة الجديدة تدعو إلى العلمنة وتحديث الحياة. هذا ينطوي على تغيير مستمر وإعادة رسم القيم الاجتماعية والسلوك الإنساني. لذا، فإن الصفات الأساسية لهذه الثقافة الجديدة هي العلمنة والتحديث والمادية والفردية والاستهلاك.

هذه العناصر قد تساعد في دعم التطور في البلدان الصناعية والاستهلاك. ولكن ليس في البلدان الفقيرة حيث تتجه العلمنة إلى تحرير العقل البشري من الإيمان بالله، ولكنها تفشل في أن تقدم له مصدراً بديلاً لإرواء تعطشه الروحي. مبادئ العولمة تلك لا تتفق مع العقيدة الإسلامية الجوهرية التي تؤمن بوحدة الإله، ورسالة نبيه محمد صلّى الله عليه وسلم، والقرآن الكريم مصدراً للإرشاد الإلهي، والعدالة الاجتماعية والأخلاق والقيم المعنوية والسعادة النهائية.

تدعو الثقافة الجديدة إلى الفردية والليبرالية دون ضمان حرية الإنسان باختيار ما هو صحيح وجيد له. أما بالنسبة للثقافة الاستهلاكية، فإ ا تسيل لعاب الإنسان إلى المزيد من الاستهلاك دون أن توفر بضائع استهلاكية كافية في ا تمعات الفقيرة، حيث لا يتمكن الناس من تأمين احتياجا م الأساسية في الحياة إلا بصعوبة بالغة.

وفي تقرير صدر مؤخراً عن البنك الدولي تحت عنوان "المعلومات من أجل التنمية"، بيّن بشكل أكيد بأن التنمية الاجتماعية – الاقتصادية يجب أن تبنى على أساس التعليم واكتساب المهارات، من أجل دفع عجلة النمو وزيادة إنتاجية الاقتصاد. اكتساب المعرفة (المعرفة الصحيحة في الإسلام) يجب أن يسبق بناء المصانع ونقل التكنولوجيا والتصنيع والإنتاج وتجميع البضائع ذات الديمومة وما إلى ذلك، والتي تعتبر

[28] Al-Attas, Islam and Secularism.، نفس المرجع..

عناصر البناء في العولمة؛ وفي الإسلام، يعني التعليم أكثر من تعليم الإنسان كيفية التغلب على الطبيعة وإنتاج وتكديس الثراء المادي، تعطى الأولوية في التعليم الإسلامي، لتطوير الوعي الإنساني من خلال التدريب الصارم للحواس الداخلية، لمساعدة الإنسان على اكتساب المعرفة الصحيحة لله ولفهم أفضل للفعل الإلهي كما يوضحه القرآن الكريم.

العولمة والعالمية

يجب أن يكون هنالك تمييز واضح بين العولمة والعالمية. فبينما يشير المفهوم الأخير إلى العالمية التي تميز الإسلام، يمثل المفهوم الأول الفلسفة المادية التي تجسدها المادية العلمانية الغربية. وكما هو موضح بحق في مقالة لعلي مزروعي التي سبق الإشارة إليها، فإن عالمية الإسلام قد تجسدت في عدد من فروض الدين مثل صوم رمضان، والصلاة باتجاه الكعبة، وفي الحج حيث يلتقي الجميع في مكان واحد، وفي تبليغ الدعوة دون إكراه. وفي الحقيقة، فإن النبي محمد صلّى الله عليه وسلم، بصفته أرسل رحمة للعالمين هو أعظم تجسيد لطبيعة الإسلام العالمية. لذا، لا يجوز الخلط بين العالمية والعولمة التي تمثل جهداً ينطوي على عملية صارمة هدفها التغيير الاجتماعي والتحول الثقافي، من أجل إعادة بناء ا تمع الإنساني على أسس خالية من العوامل الأخلاقية والتقليدية والدينية ومما رسا ا. إن الجهد الذي تتولاه العولمة يتجه إلى تلقين العقول وفرض التغييرات على المكونات الأساسية للأمم الناشئة. ومن هنا ترى الجهود المكثفة التي تبذلها الدول الكبرى لإرغام الشعوب الصغيرة على تغيير تشريعا ا وتحرير وتعديل قوانينها المحلية حتى تصبح منسجمة مع فلسفة العولمة الغربية.[28] يمكن رؤية ذلك في عدد من قرارات الأمم المتحدة، أو في مؤسسات الأمم المتحدة لحقوق المرأة وحقوق الأطفال وما إلى ذلك. لقد فوضت هذه المؤسسات الدولية لتعمل كحارس على

---

[29] One of the best examples is the adoption of secular constitutions in a number of Muslim.

من أفضل الأمثلة على ذلك تبني الدساتير العلمانية في عدد من البلدان الأفريقية ذات الأغلبية المسـ ـلمة ومـ ـا يعرف بتحديث قوانين العائلة في العديد من الدول الأفريقية الناطقة باللغة الفرنسية.

سلوك الأمم تجاه شعو ا. إ ا تستطيع أن تنسب وأن تطبق عقوبات على أية أمة أو أي بلد يفشل في الاستجابة للمستوى الغربي في هذه ا الات.

وكما ذكر سابقاً، فإن أحد العناصر الكافية في العولمة الثقافية هي الحرية والليبرالية في النشاطات الإنسانية: حرية الكلام، حرية التعبير، حرية الاعتقاد، حرية الاجتماع وحرية الحركة وحرية التملك وحرية الصحافة وحرية التصويت أو الانتخاب بحيث يتم تداول الحكم دون قيود. في مثل هذه الفلسفة، فإن التغيير يعني التقدم والتطوير. ومع أن الإسلام، والنظرة الكونية للإسلام، ليسا ضد التغيير من أجل الأفضل، ولكن مثل هذه التغييرات يجب أن تلبي عدداً من الشروط وفي مقدمتها التطابق مع مبدأ التوحيد وحرية الاختيار. إن حرية الاختيار في الإسلام مسألة جوهرية، حيث يقول القرآن ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: 256). بيد أن حرية الاختيار مشروطة بمبدأين أساسيين اثنين: (أ) القدرة على ممارسة حرية الاختيار. و(ب) اكتساب المعرفة الصحيحة وأولويات الأشياء وتنظيمها في نظام الكون. هذا يعني معرفة كيفية الاختيار، وأن تكون حراً من أي ضغط أو إكراه أو ديد أو تأثير غير مشروع. وهذا يتطلب إرشادا قوياً في التعليم والتأديب، والذي يعني التعليم الجيد الذي يقود إلى تكوين الشخصية السليمة وهو أساس دين الإسلام. وكما جاء في الحديث الشريف: "الدين هو حسن الخلق".

أقول بكل أمانة بأن الإسلام لا يستطيع أن يقبل الفلسفة المادية العلمانية المضللة، والتي فرضت على الشعوب الصغيرة وبالأخص المسلمين، والذين سبق وأن كونوا تقاليد ثقافية راسخة ونظماً اجتماعية تستند على مبدأ التوحيد، وعلى القيم الروحية وأخوة الإنسان للإنسان على امتداد العالم، قبل زمن طويل من قدوم الحضارة الغربية.

لا يستطيع المسلمون ولا يجب أن يتجاوبوا مع ثقافة العولمة، ثقافة تساهل مع الإباحة الجنسية مثل الشذوذ وممارسة الجنس قبل الزواج وخارجه، والثقافة المتعصبة والتمييز الاجتماعي والتطهير العنصري والاستغلال الاقتصادي، وجميع هذه الممارسات تشكل خطراً كبيراً على بقاء الجنس البشري.

توصيات بإجراءات لمواجهة تحدي العولمة

1. مناقشات عامة، وندوات ومؤتمرات يتوجب عقدها بشكل منتظم لبحث وتوضيح وفضح الآثار السلبية للعولمة على المجتمع المسلم، بغية إزالتها أو التخفيف من أضرارها.

2. لا يمكن وقف نمو سلطة تكنولوجيا المعلومات، لذا يتوجب أن تفعل أحد أمرين اثنين لحماية الإسلام من الأضرار الناتجة عن سوء استخدامها: أن تخلق في عقل المسلم الاجتماعي نظرة كونية تستطيع مقاومة الآثار السيئة المحتملة الناتجة عن تكنولوجيا المعلومات، وأن تتعلم كيفية الاستخدام الفعال لتكنولوجيا المعلومات، من أجل ضمان عدم استخدامها استخداماً سيئاً.

3. يجب بلورة الرؤية الكونية للإسلام بشكل مناسب، وجعلها مادة دراسة إلزامية في مناهج التعليم المدرسية على امتداد العالم الإسلامي. ومن خلال عملية نشر هذه الرؤية الكونية، يجب التأكيد على وجود نشر اللغة العربية لغة القرآن الكريم بشكل أكثر فاعلية.

4. حسن الخلق مستلهماً من سيرة الرسول محمد صلّى الله عليه وسلم يجب أن يدرس في مدارسنا وفي مؤسسات التعليم العالي.

5. يجب أن تبذل الأمة الإسلامية جهوداً مشتركة لتطوير قنوات أفضل للاتصالات وتكنولوجيا المعلومات، حتى تقدم للجماهير الإسلامية معلومات صحيحة ومهذبة حول الحياة العصرية وحول أصول السلوك الاجتماعي القويم في المجتمعات المسلمة.

6. يجب شن حملات قوية من قبل الأمة ضد النظرة الكونية الغربية، بغية كشف النقاب عن المساوئ الاجتماعية الكامنة في القيم الغربية من حيث الفردية والمادية وثقافة الاستهلاك. ويمكن شن مثل هذه الحملات في الصحف المحلية والراديو والتلفزيون والإنترنت.

الخاتمة:

في الختام، أود أن أبين بأن العولمة وآثارها على ا تمعات الإنسانية ما زالت في حاجة إلى التقييم الصحيح. هذه الدراسة هي محاولة متواضعة لإبراز بعض نواحي هذه المرحلة الجديدة من الاستعمار، والذي سيطر، وما زال يسيطر على تاريخ العالم الحديث على امتداد القرنين الماضيين. لقد ذكر في هذه الورقة مراراً بأن العولمة والاستعمار وجهان لعملة واحدة. الجديد في العولمة هو الاستخدام القوي والذكي والفعال لتكنولوجيا المعلومات، من أجل السيطرة على عقول الناس، وتغيير معايير قيمهم، وتدمير ثقافتهم وتحويل حيا م الاجتماعية – الاقتصادية إلى مادية علمانية، واستخدام أقوى أساليب الدعاية والتأثير التي عرفها العالم. هذا الأسلوب في غسل الأدمغة يتم من خلال وسائل الإعلام، والتلفزيون والسينما والموسيقى الصاخبة وأنماط الحياة. لقد نجحوا نجاحاً كبيراً في البلدان النامية وفي الشعوب الإسلامية في استخدام أدوات النفوذ القوية تلك، لصياغة وتحوير عقول الناشئة بحيث يتشوقون ويمتدحون ويشاركون في تلك الثقافة الغربية الفاسقة.

مراجعة كتاب: "العالمية الإسلامية الثانية"
من تأليف: محمد أبو القاسم حاج محمد

محمد طه جابر العلواني*

نقلت إلينا الأنباء الخبر المؤلم بوفاة الأخ الصديق الأستاذ محمد أبو القاسم حاج محمد، نسأل الله له الرحمة والرضوان، ولأهله وذويه وأصدقائه في السودان وفي كل مكان جميل الصبر وحسن العزاء. وقد كان له يرحمه الله حضور في كثير من المؤتمرات والندوات التي نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ولعل في هذه المراجعة التي يقدمها الدكتور طه جابر العلواني لواحد من كتبه التي عرف ا أكثر مما عرف بغيرها، ما يذكّر القراء بالمقولات الأساسية التي كان الفقيد يتبناها، والمزايا التي كان يتميز ا.

يسعدني أن أقدم هذه المراجعة لكتاب "العالمية الإسلامية الثانية" الذي دبجه يراع المرحوم المفكر السوداني الأخ محمد أبو القاسم حاج حمد، وهو فيلسوف أخذ من الفلسفة والفكر والعلم بنصيب وافر، وهذا الكتاب شاهد على ذلك، حيث يشير إلى حظّه من الفكر المستنير، والقدرة التحليلية المتماسكة. لكن الأهم من ذلك كله تلك الطاقة والصبر والجلد على دراسة القرآن الكريم، وهي دراسة تتصف بالتلاوة والتحليل والتتبع، وتتبنى وجهة نظر متميزة؛ مفادها أن هذا القرآن ا يد معادل موضوعي للكون، فالقرآن كتاب الله المسطور، والكون كتاب الله المنثور، و الإنسان مستخلف في الأرض يهتدي فيها بالجمع

---

* رئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في فيرجينيا بالولايات المتحدة الأمريكية.

بين القراءتين، ويكون من تدبره للوحي ما يعينه على اكتشاف آفاق الكون وقوانينه وتوظيفها في بناء العمران، ومن تدبره للكون وسننه ما يهتدي به لفهم القرآن ولاكتشاف سننه ومنهجيته الناظمة له كله.

عرفت الفقيد قبل أن ألقاه، وذلك عند قراءة الطبعة الأولى من كتابه "العالمية الإسلامية الثانية"، وقد لفت نظري في البداية عنوان الكتاب، وإذ شرعت في القراءة لم أستطع أن أفارق الكتاب قبل أن أنتهي منه في قراءة أولية مررت ا على صفحاته كلها، فأدهشني في الرجل تلك القدرة التي لم ألقَها لا في قدامى المفسرين ولا في معاصريهم على فهم آيات الكتاب فهماً قائماً على النظر إلى وحدته البنائية، والجمع بين آياته كلها وسوره كلها وأجزائه كلها وكلماته وحروفه كلها، لاكتشاف محدداته واقتناص موضوعاته. وأهم من هذا وذاك أنني وجدت إنساناً يأتي إلى القرآن العظيم محاولاً التحرر من فكره وثقافته الوضعية وأي أفكار أو فلسفات كان قد اكتسبها، ليجلس في رحاب القرآن الكريم متدبراً متذكراً متفكراً بفقر شديد إليه واستسلام لمحدداته ومؤشراته وموجهاته للفهم.

وسارعت بالبحث عن الرجل والاتصال به، فكان لي ما أردت، وشرفت بلقائه، ووجدت فيه تعلقاً بالقرآن وعشقاً له وحباً فيه، من الصعب أن تجد من يباريه أو يجاريه فيه. وأهم من هذا وذاك اعتقاده أن أي شيء في الوجود وأي شأن من شؤون الإنسان يمكن أن يجد له في القرآن أصلاً أو مؤشراً أو محدداً أو موجهاً أو منبهاً يعين على فهمه ويعين على إدراكه ويعين على توجيهه الوجهة المطلوبة، وكنا آنذاك قد بدأنا مشروعنا العظيم والمهم للعمل في (إسلامية المعرفة) فوجدت في الكتاب وفي الرجل قاعدة أساسية، نحتاج إليها في بناء إسلامية المعرفة.

فالرجل من خلال اتصاله بالقرآن العظيم وتعامله معه -على ذلك المستوى المعرفي العالي- يشكل إضافة نوعية إلى مدرسة إسلامية المعرفة لا يمكن لها أن تجدها في شخص آخر فيما أعرف ويعرف إخواني، فبادرت إلى دعوته إلى الانضمام إلى هذه المدرسة المباركة وإلى ممارسة جهده في إطارها ومن خلالها، وقد كان.

وحين بدأ بالبحث والدراسة في تبين قضية إسلامية المعرفة، وبدأت بدوري بدراسة فكره في كتبه ودراساته المختلفة، وجدت أنّ أهم أبعاد الأزمة الفكرية وأهم جوانب الأزمة المعرفية كانت تكمن في طريقة تعاملنا مع القرآن الكريم، وهي حقيقة لم تكن غائبة عن مدرسة إسلامية المعرفة، ولكن كان الغائب هو (كيفية اكتشاف منهجية معرفية قرآنية) بحيث تكون هذه المنهجية القرآنية معالجة جادة لأزمتنا الفكرية ولأزماتنا المعرفية والثقافية والتشريعية، نقلة نوعية تعيننا على استيعاب (مشكلات عصر التدوين) وتجاوزها؛ وهي مشكلات ضخمة هائلة أحاط بعضها بنص الكتاب الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأحاط بعضها الآخر بحديث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم. لقد سلبت هذه المشكلات عن القرآن الكريم صفة (الإطلاق) ووضعته في إطار (النسبية) وعززت صفة التشابه بالمعنى السائد في الأذهان، التي ألفت أن يتشابه عليها كل شيء، وعززت كذلك (مفهوم النسخ)، وعززت قضايا أخرى حاولت أن تحيط بهذا القرآن والهيمنة عليه -وهو صاحب الهيمنة، وحاولت أن تقرأه عضين مفرقاً، موزعاً، حتى جعلته مجرد شواهد لثقافات الآخرين وللمفاهيم المتكونة لديهم، سواء في إطار ذاكرة تاريخية أو في إطار ذاكرة وضعية معاصرة.

ولم تكن تلك المشكلات مقتصرة على القرآن وعلومه، بل أحاطت تلك المشكلات بالسنة النبوية كذلك، فحولته من أهم (منهج معصوم) يقوم بعملية (الربط بين النص القرآن والواقع النسبي) ومحاولة تنـزيل القرآن العظيم بمنهجية معرفية عالية المستوى على الواقع المعاش ليتفاعل (الغيب والإنسان والطبيعة) بشكل يوجد تلك الأمة المخرجة للناس، والمؤتلفة قلوبها والقادرة على تحمل رسالة الله الأخيرة التي ختمت بمحمد صلّى الله عليه وسلّم.

لقد حققت هذه الأمة (الأمة القطب) أو (أمة الأمم) في انطلاقتها الأولى ذلك الانتشار الذي أنقذ الإنسان من أميته وأخرجه من إحيائيته، وأطلقه من عقال شركه، ليكون للناس جميعاً بمستوى واحد (أهل الكتاب)، ولكن الكتاب هذه المرة سيكون (الكتاب الأخير المستوعب لتراث النبوات) المسترجع لكل ذلك التراث (النافي عنه كل ما ألحقه البشر فيه من تحريفات وتغيرات وتبديلات) فكان مصدقاً لما بين يديه ومهيمناً عليه، وقادراً على استيعاب

ما يأتي ومهيمناً كذلك عليه، متصفاً بصفات الإعجاز، قائماً على التحدث، قادراً على استيعاب كل ما يستجد، وذلك شأنه بوصفه كتاباً معجزاً وبصفته يحمل آخر رسالة من الله إلى خلقه، الذين اكتمل نضجهم واستوت عقولهم وبلغوا حداً يسمح لهم بالتعامل مع هذه الرسالة واستيعا ا، الرسالة القائمة على (ختم النبوة) و(حاكمية الكتاب) و(شرعة التخفيف والرحمة) و(عالمية الخطاب) واستيعاب أمم الأرض كلها.

وفي هذا الاتجاه الذي يعد اتجاهاً قد اشتمل عليه خطاب رسول الله ﷺ، حيث أنـزل الله جل شأنه عليه: ﴿وأوفُوا بعهدِ اللهِ إذا عاهدتم ولا تنقُضوا الأيمانَ بعد توكِيدِها وقد جعلتم اللهَ عليكم كفيلاً إنّ الله يعلم ما تفعلون ۞ ولا تكُونوا كَالِتي نقَضت غَزلَها مِن بعدِ قُوةٍ أنكاثاً تتخِذُونَ أيمانكُم دخلاً بينكُم أنْ تكُونَ أُمةٌ هِي أربى مِن أُمةٍ إنما يبلُوكُم الله بِهِ ولَيبينن لَكُم يوم الْقِيامةِ ما كُنتم فِيه تختِلفُونَ ۞ ولَو شاءَ الله لَجعلَكُم أُمةً واحِدةً ولَكِن يضِل من يشاءُ ويهدِي من يشاءُ ولَتسأَلُن عما كُنتم تعملُونَ﴾ (النحل: 91-93).

ونـزل قول الله تعالى جل شأنه: ﴿حرمت علَيكُم الْميتةُ والدم ولَحم الْخِنـزِير وما أُهِل لِغير اللهِ بِهِ والْمنخنِقَةُ والْموقُوذَةُ والْمترديةُ والنطِيحةُ وما أَكَلَ السبع إِلا ما ذَكيتم وما ذُبِح علَى النصبِ وأَنْ تستقْسِموا بِالْأَزلامِ ذَلِكُم فِسق الْيوم يئِس الذِين كَفَروا مِن دِينكُم فَلا تخشوهم واخشون الْيوم أَكْملْت لَكُم دِينكُم وأَتممت علَيكُم نِعمتِي ورضِيت لَكُم الْإِسلام دِيناً فَمن اضطُر فِي مخمصةٍ غَير متجانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِن الله غَفُور رحِيم﴾ (المائدة: 3).

وقد اتخذ الإسلام منهجيته العامة بعد أن تم (استرجاع ميراث النبوات كلها)، وجاء رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ذا الدين صادقاً يصدق به ويعزره، "والذي جاء بالصدق وصدق به." وحين يشتمل القرآن الكريم على المضمون التوحيدي الصادق لرسالات الأنبياء كلها يصبح الرسالة الشاملة، المرسلة إلى الناس كافة، ويصبح الرسالة الخاتمة، والرسالة العالمية، وبذلك يتضِح تماماً قول الله جل شأنه: ﴿إِن الدين عِند اللهِ الْإِسلام وما اختلَف الذِين أُوتوا الْكِتاب إِلا مِن بعدِ ما جاءَهم الْعِلْم بغياً بينهم ومن يكْفُر بِآياتِ اللهِ فَإِن الله سرِيع الْحِسابِ﴾ (آل عمران: 19).

وإذ يكون الإسلام المضمون الشامل والكلّي لرسالة الله جل شأنه، تصبح العالمية نتيجة حتمية لرسالة احتوت تراث النبوات كلها، واشتملت على سائر القيم التي أراد الله سبحانه وتعالى من عباده تمثلها والالتزام ا، وعدم تجاوز شيء منها، لتصبح هذه الرسالة ممثلة وحاوية لتلك القيم كلها قيم (الهدى والحق)، والأمانة والعدل، كرامة الإنسان، تسخير الكون، واستخلاف الله سبحانه وتعالى للإنسان، وعلاقة الإنسان بالكون والحياة... آنذاك تدخل الشعوب (الأمية) كلها في دائرة الكتاب ثم تدخل شعوب العالم كلها في ظل عالمية شاملة كاملة في دائرة الإسلام، الهدى ودين الحق، المحتم ظهوره على الدين كله، المحتم شموله وعمومه وشمول هدايته للأرض كلها، وسيادة قيمه على الأرض كلها، واستنارة الإنسان بتلك القيم، والاهتداء ا في مهمته الاستخلافية الشاملة.

وكتاب الأستاذ حاج حمد هذا يشتمل على كثير من المفاصل والمحددات والأبعاد الموضحة لهذه العالمية والمبينة لها، إنه كتاب يستحق أن يحمل هذا الاسم لجدارة، ليكون الكتاب المحدد لمعالم عالمية الإسلام، لمعالم عالمية الهدى ودين الحق، وحتمية الظهور الكلي لهذه الرسالة على الدين كله، وأين ادعاءات العولمة وتخريصا ا من عالمية الإسلام؟!

لقد طبع هذا الكتاب للمرة الأولى عام 1979 وكانت ظروف العالم غير ظروفه اليوم، ولكنه كان يحمل من الرسالة البشارة، ويحمل النذارة كذلك. لقد كان مبشراً لأهل الهدى ودين الحق بأن هذا الدين سيظهر على الدين كله، وأن عالمية الإسلام حتمية قادمة، وأن المستقبل لهذا الدين بقيمه وفهمه الموضوعي المنهجي، وكان في الكتاب نذارة بأن (بيننا وبين هذه العالمية سنوات قد تأخذ عقوداً وقد تأخذ أكثر من جيل) عقوداً من المعاناة، جيلاً أو جيلين من المعاناة والتفكك والانحلال، ليعقبها من خلال ذلك تفاؤل بظهور الجيل القادر الذي يستطيع أن يحمل الأمانة ويحمل الرسالة وينتصر لها فيحقق عالميتها.

إن في الكتاب مفاصل وموضوعات جمة قد يحتاج كلّ منها إلى شرح وتوضيح، لكن الكتاب يستمد كثيراً من أهميته من أنه محاولة منهجية لبيان كيفية التعامل مع القرآن، ولوضع أقدام الباحث على أول الطريق المنهجي في التعامل مع القرآن الكريم. لقد اشتمل الكتاب

على عدة أجزاء تمثّل جملة أبوابه وفصوله. فكان هناك إهداء لافت للنظر يدل على عمق إحساس الكاتب بكتابه، وبأهميته وبتوقيته وبغايته وبالخطاب الذي يشمل عليه وبمضمونه.

وكانت للكتاب مقدمة في طبعته الأولى تمثل إلى حد ما لواعج المؤلف ومشاعره، في تلك الظروف التي سبقت وواكبت وأظلّت المنطقة في إطار سقوط عرش الشاه في إيران، ثم تناول في الجزء الأول (الخصائص الفكرية للحضارة العالمية الغربية الراهنة)، فجاء بتحليل دقيق لمحددات تلك الحضارة ومقوما ا وخصائصها، بشكل أجمل فيه من ذلك ما يستوعب تفصيله مجلداً كبيراً أو أكثر. وبين في خلال هذا الجزء كيف هرب الغرب نحو البراغماتية، وأعطى جملة من المؤشرات الهامة حول النتائج التي لم تصب الغرب وحده بل أصابت العالم كله نتيجة لتلك الحضارة الصراعية، ذات الثنائيات المتقابلة وذات الطبيعة التنابذية وفي مقدمتها حتمية سقوط التجربة السوفياتية التي أشار إليها منذ عام 1979 والإفلاس الذي يواجه الغرب نتيجة البراغماتية والليبرالية فلا يبقى غير الإسلام.

ثم تحول في الجزء الثاني من الكتاب ليقدم البديل الحضاري من خلال (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة). هذا البديل الحضاري الذي لم يكن أي شيء سوى الإسلام المستقبلي، والمؤسس على منهجية القرآن المعرفية. فأعد مقدمة للبديل الحضاري، بين فيها كيف فشل التأويل الفلسفي للحقائق العلمية -بوصفه منهجاً- في قيادة البشرية وأن البديل الفلسفي الوحيد هو أن يقفز الإنسان فوق (لاهوت الأرض الأحادي) ويتجاوزه وكذلك فوق (لاهوت الغيب الأحادي) وأن يسلك سبيل استيعاب العالم في إطار (جدلية كونية)، وذلك من غير الانطلاق من الحقائق العلمية لإثبات عدم تعارض مقوما ا مع الدين، ومن غير أن يسلك سبل التأويل، ولا محاولة لإيجاد مقارنات أو مقاربات، ولكن أن يستوعب القرآن الكريم، من خلال مدخله المنهجي في الاستيعاب والتجاوز، حقائق العلم. وأن يهيمن عليها من خلال مدخل الهيمنهة (أي التجاوز) ليضيف إليها بعد الغيب الذي تجاوزته ويهيمن عليها في هذا الإطار، ليصبح الإنسان قادراً على إدراك البعد الغيبي وحركة الغيب في الواقع، مبيناً خلال هذه المقدمة الهامة طبيعة الإنسان المعاصر وطبيعة الصياغة العلمية لعقليته، منطلقاً نحو تحديد مواصفات البديل من خلال ذلك، ماراً بدراسة وتحليل كثير من حركات الإصلاح والتجديد التي حفل ا تاريخنا مشيراً بإشارات فلسفية هامة، إلى أسباب فشل ما

فشل وإلى أسباب محدودية نجاح ما نجح بشكل محدود، ومحاولاً بيان عناصر التجديد الأساسية التي لا بد من الأخذ ا والوصول إليها ليتحقق مفهوم التجديد بشكل سليم.

ثم دخل المؤلف في الحديث عن جدلية الغيب والطبيعة في تجربة موسى عليه السلام ليميز بينها وبين ما جاء به محمد رسول الله ﷺ من (الجمع بين القراءتين) والدمج بينهما، في إطار الوعي المحمدي لتبدو (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) بشكل بارز.

وفي الجزء الثالث الذي اختار له المؤلف عنوان (الله والتاريخ) تناول موضوعات: الإرادة الإلهية وحركة التاريخ، وآفاق التجربة المحمدية، والبعد التاريخي للرسالة المحمدية، والفارق بين التجربتين العربية والإسرائيلية، والعرب والتحول القرآني.

وفي الجزء الرابع تحدث المؤلف عن (اتجاه) العالمية الإسلامية الثانية، والعرب على طريق العالمية الثانية، ونظرة تحليلية للواقع المعاصرة، والبديل الحضاري، والمنهج القرآن والحيوية الحضارية، والمنهج والعالمية الثانية، وخصائص العالمية الإسلامية الثانية، والخلاصة التاريخية للمنهج، والقرآن والمتغيرات. وتحت كل من هذه العناوين نجد مجموعة كبيرة من الأفكار الفلسفية الهامة والمحددات والمداخل المنهجية التي تجعل القارئ مندفعاً في سلسلة من المناهج الفلسفية التي يأخذ كل منها بحجز الآخر لكي توصلنا إلى ذلك التصور الشامل؛ وهو التصور الذي يقدم لنا تفسيراً منطقياً وسلساً لحتمية ظهور هذا الدين وحتمية بروز العالمية الإسلامية الثانية مهما كانت العوائق، مع تركيز المؤلف -يرحمه الله- على البعد الغيبي وعلى اعتبار أن صناعة التاريخ وصيرورة التاريخ ما هي إلا نتاج تفاعل بين الغيب والإنسان والطبيعة أو بين الله والإنسان والكون، بين الله الخالق والإنسان المستخلف والكون المسخر له، لتقوم الحضارة وينبني العمران وتسود العالمية وتنطلق باتجاه الظهور الكلي للإسلام على الدين كله.

هذا الكتاب هو (كتاب وعي)، من العسير جداً أن يفهم إلا في إطار ذلك الوعي المفاهيمي القادر على إدراك المحددات المنهجية والأبعاد الفلسفية التي تفرضها دراسة مثل هذا الجانب.

وقد جاء الكتاب في طبعته الثانية، والمنطقة العربية تموج بمشاعر نفسية مختلفة، لا ليقدم للعرب وعظاً أو إرشاداً فليس الوعظ والإرشاد من طبيعة هذا الكتاب، ولكنه يحاول أن يقدم لهم وعياً مفاهيمياً على مستوى عالٍ يجعل هذا الإنسان العربي قادراً على فهم دوره، وقادراً على إدراك علاقته بالله سبحانه وتعالى في مسيرته التاريخية، وأثر هذه العلاقة التي لا يمكن أن ينفصل عنها أو ينفك، ولا يمكن أن يتخلى عنها أو يتجاوزها، وإن يفعل العربي خلاف ذلك فإنما يكون مثلُه: ﴿واتلُ عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطانُ فكانَ من الغاوين ۝ ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثلُه كمثل الكلب إنْ تحملْ عليه يلهثْ أو تتركْه يلهثْ ذلك مثلُ القومِ الذين كذبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكرونَ﴾ (الأعراف: 175- 176).

لكن الإنسان العربي لن يستطيع أن ينسلخ من آيات الله، فالقرآن الكريم يستطيع النفاذ إلى أوضاع إنساننا العربي عبر تركيبته المنهجية، ويستطيع التغلغل في موقعه في الحركة والتاريخ، موقع العربي من قبل وموقع العربي في الحاضر وموقعه من نفسه وموقعه في حالة صراعه مع إسرائيل وفي حالة تطور هذا الصراع إلى شيء آخر.

إن خصائص الوعي التي يمكن أن يقدمها القرآن العظيم للإنسان العربي في مرحلته الحالية يمكن أن تشكّل بداية الطريق (على استعادة الوعي) والعودة إلى الذات، وهذه المرة لن تكون استعادة الوعي عبارة عن (استعادة شكلية بوعي تراثي أو تاريخي يحاول أن يستحيي خصائص الواقع التاريخي الذي كان أو يحاول أن يعيد إنتاج أي مرحلة من مراحل التاريخ)، فالوعي المفهومي الذي سيمنحه القرآن الكريم للعربي المعاصر هو (وعي آخر) يجعل من هذا الإنسان العربي (إنساناً) آخر، (إنسان العالمية الإسلامية الثانية).

إن حالة اليأس التي يعيشها العربي اليوم من أن يتجه إلى الوحدة من جديد، وأن يلعب دوراً جديداً في التاريخ والحياة، إن هذا اليأس سيزاوله عندما يستطيع أن يستوعب من خلال هذا الكتاب المؤشرات والمحددات والمداخل المنهجية التي يتعرض لها، والتي يحاول من خلالها أن يقدم نوعاً من الصياغة المنهجية، لـ"منهجية القرآن المعرفية." والقرآن الكريم ينبه العربي بأنه قد خرج في السابق في صورة قبائل دخلت الإسلام دون تأطير قومي بالمفهوم المعاصر،

وانتشرت هذه القبائل انتشاراً عالمياً، فلم يكن لها إطار إقليمي؛ فالعروبة لا تتشكّل عبر بعد عنصر أو إقليمي. لقد اندمج العربي بالفتح في الإطار الجغرافي البشري للعالمية الإسلامية الأولى، التي ضمت في داخلها معظم الشعوب (غير الكتابية) وتحقق قول الله جل شأنه: ﴿هو الذِي بعثَ فِي الْأُميين رسولاً مِنهم يتلُو علَيهم آياتِهِ ويزكيهم ويعلمهم الْكِتاب والْحِكْمةَ وإِنْ كَانوا مِن قَبلُ لَفِي ضلالٍ مبِينٍ ۝ وآخرِين مِنهم لَما يلْحقُوا بِهم وهو الْعزِيز الْحكِيم ۝ ذَلِك فَضلُ اللهِ يؤتِيهِ من يشاءُ والله ذُو الْفَضل الْعظِيمِ﴾ (الجمعة: 2-4).

لقد نظر العرب إلى القرآن في إطار (بنائه اللفظي) وفي حدود ما أعطتهم عقليتهم في فهم المعنى الذي كان أعمق بكثير من تجربتهم الفكرية، فوجدوا في الاقتداء برسول الله ﷺ واتباعه سبيلاً لفهم الإسلام وفهم القرآن وبديلاً عن فهم المنهجية المعرفية، أما الآن وبعد تفكّك الأمة المسلمة من جديد وا يار تلك العالمية الأولى، فإن النص المحفوظ الذي حفظه الله سبحانه وتعالى يكون حفظه مع ختم النبوة وعالمية الرسالة بديلاً عن تتابع النبوات وتتاليها.

إن القرآن يقدم نفسه أمام تجربة الحضارة العالمية الراهنة، والتي نسي العرب أنفسهم فيها، بأكبر مما يتعلق ببناء اللفظ والنظم والأسلوب. فالإعجاز يقدم نفسه الآن بمحتوى المعنى ومحتوى المنهج، ويتقدم إلى البشرية في إطار منهجي كامل. فإذا كان تركيب العالمية الأولى قد استند على المعنى اللفظي للقرآن بالإضافة إلى الاتباع والقدوة برسول الله ﷺ، ثم اتخاذ الجيل الأول بمثابة الإطار المرجعي الذي قام على التطبيق التحويلي في إطار الخصائص المحلية، فإن عالميتنا الراهنة، وعالميتنا المرتقبة، عالمية الهدى ودين الحق تقوم على (المعنى) القرآني، و(المنهج) و (الخصائص العالمية المعاصرة). وهنا لن يكون العربي ذلك الإنسان العاجز؛ ذلك الإنسان الذي يحاول أن يواجه عصره بمعطيات عصور خلَت ولكنه يكون الإنسان القادر على أن يتفاعل مع عصره ولكن بمنهجية قرآنية معرفية.

إن العقلية العربية، عقلية الإنسان العربي، إنسان العالمية الثانية سوف تتشكّل عبر منهجية (الجمع بين القراءتين) ثم (التوحيد بين القراءتين) حيث لا يكون هناك انقسام بين الغيب والطبيعة، وإنما يكون هناك الاتصال الواضح والدمج الكامل، الذي يقوده القرآن الكريم

ليجعل الإنسان قادراً على البحث عن الناظم المنهجي في سور القرآن وآياته ليقترب من فهم "منهجية القرآن المعرفية" التي هي الأصل في (مفهوم الشمولية القرآنية).

إن الله سبحانه وتعالى أنـزل القرآن حاملاً -في مبناه ومعناه- وحدة منهجية كاملة (ووعياً معادلاً للكون)، وجعل عناصر استمراريته وحفظه ليست فقط في نصوصه، ولكن في (فهم هذه النصوص ضمن منهجيته)؛ أي ضمن المنهج القرآني ذاته. أما جهد الإنسان المطلوب فإنما هو في (اكتشاف هذا المنهج) عبر تدبر عميق وتفاعل شامل مع القرآن الكريم، تماماً كما يكتشف الإنسان المنهج العلمي في الحركة الكونية من خلال تتبع السنن والنواميس، وعبر التفاعل العميق بمختلف الظواهر الطبيعية وتحليلها في خصائصها وعلاقاتها، ليكتشف الناظم العام لجملة الظواهر صاعداً من التعدد والتنوع إلى الوحدة.

إن إنسان العالمية الثانية لن ينظر إلى الإسلام على أنه مصطلح خاص بالدعوة المحمدية وحدها، بل إنه الدين الشامل، فإبراهيم أبو الأنبياء يعد حاملاً لمقدمة الإسلام وكل الأنبياء هم حملة لرسالة الإسلام:

﴿بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ (النساء: 125).

﴿قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين﴾ (آل عمران: 95).

وحين تنـزل رسالة الله على محمد عليه الصلاة والسلام، يوضح القرآن العظيم أن هذه الرسالة منـزلة كأنها استجابة إلهية لدعاء إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم﴾ (البقرة: 129).

فالتأكيد على الأصل الإبراهيمي للإسلام كما بشر به محمد ﷺ يحمل جانباً خطيراً في الفكر الديني، مما ينفي المسلّمات المتداولة حول علاقات المسيحية واليهودية بالدين الإبراهيمي: ﴿ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين ۝ إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين﴾ (آل عمران: 67- 68).

وهذا يعني أن البعد التاريخي للرسالة المحمدية يضرب بجذوره بعيداً لدى الإبراهيمية دون مرور باليهودية والنصرانية. فلا يمكن ولا يجوز أن يوضع الإسلام في صورة مقابل أو قسيم لليهودية والنصرانية، بل إنّ القرآن لا يعد اليهودية استمراراً للإبراهيمية بل يخص بهذه التسمية الإسلام وأنبياء اليهود فقط، وليس الديانة اليهودية: ﴿إِنا أَنـزلْنا التوراةَ فِيها هدى ونور يحكُم بِها النبِيونَ الذِين أَسلَموا لِلذِين هادوا والربانِيونَ والْأَحبار بِما استحفِظُوا مِن كِتابِ اللهِ وكَانوا علَيهِ شهداءَ فَلا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا بِآياتِي ثَمناً قَلِيلاً ومن لَم يحكُم بِما أَنـزلَ الله فَأُولَئِك هم الْكَافِرونَ﴾ (المائدة: 44).

فالإسلام بهذا المعنى هو الدين العالمي الذي يتجاوز الديانات التاريخية المحلية ويطورها باتجاهه، أي باتجاه الجوهر الأصلي للدين متمثلاً بالحنفية الإبراهيمية، ليكون الدين كله لله، وليظهر دين الحق على الدين كله ولو كره المشركون، وليتم تجاوز كل ما حدث من تحريف أو تغيير أو تبديل أو احتواء أو نحوه من تصرفات بشرية.

إن كتاب محمد أبوالقاسم حاج حمد هذا كتاب حافل بالكثير، ومن الصعب جداً أن أُلمّ بكل ما جاء به. ففيه عدد كبير من القضايا الأساسية في مقدمتها المؤشرات والمحددات التي تحكم طبيعة الصراع العربي الإسرائيلي. وهي القضية الساخنة جداً لا بالنسبة للعرب وحدهم ولا لليهود وحدهم بل للعالم كله.

وفي الكتاب كذلك مؤشرات هامة وخطيرة تستحق الكثير من التأمل والدراسة والفهم. والكتاب -قبل ذلك وبعده- هو كتاب في المنهجية ينبغي أن يفهم في إطارها، ربما يكون قد اشتمل على بعض الأمثلة أو النماذج التي قد تختلف الأفهام حولها، وقد تتعدد الآراء في فهمها، لكنها على أي حال محاولات للتطبيق على المنهج، قد تأتي منسجمة ومحققة لهدف المؤلف وواضحة لدى القارئ، وقد لا تأتي كذلك، ومن ثمّ ليس من المهم أن يشغل القارئ نفسه بتلك الأمثلة والنماذج بل عليه أن يركز على المحددات المنهجية والقضايا الفلسفية المثارة.

فالمنهج هو قضية هذا الكتاب، ومحددات المنهج وأبعاده هي صلبة، وبالنسبة لنا قد نتفق مع المؤلف في جملة ما أورد أو في كثير مما أورد، وقد نختلف معه في بعض ما أورد وليست

تلك بقضية؛ إذ يمكن للعقول البشرية أن تختلف في كثير من الأمور وتتفق، فتلك طبيعة إنسانية لا يمكن إنكارها ولا تجاوزها. ومهما كان لنا في الكتاب من آراء ومهما كان لنا حول بعض ما أورده من ملاحظات أو تحفّظات أو مواقف قد تتراوح بين النقد والقبول أو المراجعة، فإنّ كل ذلك لا ينبغي أن يأخذ أنظارنا وعقولنا أو يلفتها عن قضية الكتاب الأساسية، التي هي قضية المنهجية المطلوبة لبروز العالمية الإسلامية الثانية، وظهور الإسلام على الدين كله، واستعلاء كلمة الله مرة أخرى في الأرض.

نسأل الله أن يرحم المؤلف ويغفر له، اللهم اجز المؤلف خير الجزاء، ولا تحرمنا أجره ولا تفتنا بعده واغفر لنا وله.

الصهيونية والحضارة الغربية[1]

شريف عبد الرحمن عبد الحميد[2]

يحاول المؤلف في هذا الكتاب أن يعالج إحدى الإشكاليات الشائعة في الخطاب العربي- الإسلامي المعاصر والمتمثلة فيما سماه بمشكلة التفسير بأثر رجعى، والتي تحاول أن تجد جذوراً توراتية تلمودية للظاهرة الصهيونية المعاصرة، بأبعادها التاريخية والاجتماعية والثقافية، ويقدم كبديل لهذه الرؤية تصوراً يتعامل مع الصهيونية كمفرز استعماري غربي محض، ذي ديباجات زخرفية يهودية.

ويؤكد المؤلف بداية على أن الصهيونية ليست انحرافاً عن الحضارة الغربية وإنما هي إفراز عضوي لهذه الحضارة بكافة تجليا ا وخصائصها، وأن الدولة الصهيونية ذا ا ليست سوى دولة استيطانية إحلالية، لا تختلف كثيراً عن أي دولة استيطانية أخرى، تنبع من حركيات الاستعمار الغربي، وليس من التاريخ اليهودي.

وفى هذا السياق يتناول الفصل الأول (الأصول الغربية للرؤية الصهيونية)، الجذور الأصلية للحركة الصهيونية، والتي تعود إلى الرؤية الاستعمارية والثورة الرأسمالية التي شهدها الغرب منذ اية القرن الرابع عشر تقريباً، فقد نجم عن تطور ا تمع الغربي من الشكل الإقطاعي إلى الشكل الرأسمالي أن ظهر ما يمكن تسميته بالمسألة اليهودية. وهذه لم تكن نتيجة اضطهاد الأغيار (غير اليهود) لليهود، كما لم تكن مؤامرة حيكت خصيصاً ضد اليهود، وإنما هي ظاهرة اجتماعية اقتصادية يمكن فهمها على نحو

---

[1] المسيري، عبد الوهاب. **الصهيونية والحضارة الغربية،** القاهرة: دار الهلال (كتـاب الهـلال، العـدد 632)، أغسطس 2003م.

[2] مدرس مساعد – كلية الاقتصاد والعلوم السياسية.

منطقي، وتتلخص في فقدان اليهود للدور الذي كانوا يقومون به، الأمر الذي أدى إلى تحولهم إلى فائض سكاني بدون وظيفة، فطردت الأغلبية العظمى منهم، بعد أن وجد الاستعمار الغربي أن الحل الوحيد لهذا الفائض إنما يتمثل في تصديرهم إلى آسيا وأفريقيا (اللتين صدر إليهما من قبل مشاكله الاقتصادية والاجتماعية)، وهذا متسق تماماً مع الرؤية الغربية الإمبريالية للكون، التي تتعامل مع العالم كمادة استعمالية يوظفها القوي لخدمة مصالحه. وقد تحالف الصهاينة مع الاستعماريين وتبنوا نفس منطقهم لحل المسألة اليهودية عن طريق تصدير اليهود إلى خارج أوربا، وحيث وقع الاتفاق على أرض فلسطين لأغراض تعبوية محضة.

أما الفصل الثاني فيتناول ثلاثية (الصهيونية والرومانسية والنيتشوية) وذلك لتوضيح علاقة الرؤية الصهيونية بالرؤيتين الرومانسية والنيتشوية للواقع، وذلك بحسبا ما من الأنساق الفكرية التي ارتبطت على نحو وثيق بالثورة الرأسمالية، والتي يعتبرها المؤلف مفتاحاً أساسياً لفهم التشكيل الحضاري الغربي وما تمخض عنه من نتوء صهيوني.

ويبين الفصل الثالث (الفكر الاسترجاعي) أن الفكرة الصهيونية المحورية، أي العودة لفلسطين، ليست فكرة يهودية كما يظن الكثيرون، وإنما هي فكرة نمت في أوساط البروتستانت المتطرفين (من أصحاب العقيدة الألفية، التي تؤمن با ىيء الثاني للسيد المسيح ليحكم العالم لمدة ألف عام، على أن يسبق ذلك عودة اليهود قاطبة إلى أرض فلسطين؛ لكي يكونوا شهوداً على انتصار النصرانية؛ ولكي يتم تنصيرهم بعد ذلك)، ثم في الأوساط الاستعمارية المعادية لليهود (بحسبان ذلك وسيلة للقضاء على نفوذ الأتراك من جانب، وللتخلص من الفائض اليهودي في أوربا من جانب آخر)، وأن الفكر الصهيوني قد تبلورت أطروحاته الأساسية في كتابات صهاينة غير يهود (ممن اعتبروا أن بقاء اليهود حتى اليوم هو خطأ تاريخي يتعين إصلاحه بأن يتم تصديرهم إلى أرض فلسطين) قبل أن يتبناه بعض الكُتّاب من أعضاء الجماعات اليهودية.

أما الفصل الرابع (الإدراك الغربي لأعضاء الجماعات اليهودية)، فيبين أنه كما تأثر الصهاينة بالرؤية العنصرية الغربية المعادية لليهود فقد تبنوا جوانب أخرى من الإدراك الغربي، وبوجه خاص فكرة نفع اليهود كجماعة وظيفية يستجلبها ا تمع لتضطلع بالوظائف التي يأنف أفراده من القيام ا (وذلك اتساقاً مع الفكر الاستناري والفلسفة النفعية التي سادت في الغرب والتي نظرت للعالم كله وأقّيمت كافة أنماط السلوك من منظور المنفعة المادية). وقد أكد المؤلف أن الدولة الصهيونية قد ورثت نفس الدور الوظيفي النفعي الذي أدرك من خلاله الغرب يهود أوربا في العصور الوسطى، فهي دولة وظيفية تغرس في المشرق العربي لكي تقوم بكافة الأعمال المشينة التي تقوم ا الجماعات الوظيفية، وهى أعمال تأنف الدول الغربية الديموقراطية الليبرالية من القيام ا حفاظاً على صور ا المشرقة، فتكل إلى الدولة الصهيونية القيام ا.

ويبين الفصل الخامس (الصهيونية بين الجذور الغربية والديباجات اليهودية) كيف تداخلت كل العناصر السابقة مع عناصر من العقيدة اليهودية لتنتج في اية الأمر الرؤية الصهيونية للواقع. فعلى الرغم من أن الصهيونية هي بالأساس حركة لا دينية إلا أ ا شأن حركات مماثلة في الغرب كان لابد وأن تجند الجماهير من خلال ديباجات تفهمها هذه الجماهير وتتعاطف معها؛ ولذا فقد قامت الصهيونية بالاستيلاء على اليهودية تماماً ثم قامت بعلمنتها من الداخل، إلى درجة أن الحركات الدينية الأرثوذكسية التي قامت في الأساس لمحاربة الصهيونية انتهى ا الأمر إلى أن تبنت الصهيونية إطاراً مرجعياً.

ويذهب المؤلف إلى أن علمنة التراث اليهودي لم يكن هو الآخر سوى تطبيق لواحد من أهم إنجازات الغرب الفلسفية في العصر الحديث، ألا وهو اكتشاف وحدة الوجود الروحية والمادية، بحيث أصبح من الممكن الحديث عن الذات بلغة الموضوع، وعن الموضوع بلغة الذات، وعن المقدس بلغة الزمني وعن الزمني بلغة المقدس، وهو الإنجاز الذي وضع أسسه إسبينوزا وعمقه هيجل ووصل به إلى ذروته وأشاعه إلى درجة أن أصبح خطاباً سائداً بين المتدينين والعلمانيين على حد سواء.

أما الفصل السادس (الجذور الغربية للاعتذاريات الصهيونية ونظرية الحقوق) فقام برصد نقاط التشابه بين الاعتذاريات الاستعمارية الغربية العامة والاعتذاريات الصهيونية. والاعتذاريات هي الحجج التي يسوقها المرء ليرفع اللوم عن نفسه وليبرر ما يقوم به من أعمال عدوانية. وفي هذا الإطار تنطلق الاعتذاريات الصهيونية من الافتراض المحوري في الفكر القومي العضوي والعنصري الغربي الذي يذهب إلى أن أعضاء الحضارة الغربية الغازية أكثر تفوقاً من الناحيتين الحضارية والعرقية من أعضاء الحضارات الشرقية المغزوة، وأن تخلف هذه الحضارات الشرقية هو أمر وراثي حتمي؛ ومن ثم فإن من حق الإنسان الغربي أن يوظف العالم بأسره لصالحه باعتباره الأقوى والأكثر تقدماً. وقد حرص المشروع الصهيوني أن يؤكد انتماءه إلى الجنس الأبيض صاحب الرؤية المعرفية العلمانية وصاحب المشروع الاستعماري المنتصر؛ وذلك حتى يتمكن الصهاينة من المشاركة في المزايا والحقوق التي منحها الرجل الأبيض لنفسه، وحتى يساهموا في حمل عبئه الحضاري الثقيل. ولذا كان تيودور هرتزل يؤكد أن اليهود عندما يعودون إلى وطنهم التاريخي سيفعلون ذلك بصفتهم ممثلين للحضارة الغربية، وأ م سيجلبون معهم النظافة والنظام والعادات الغربية الراسخة إلى هذا الركن الموبوء البالي من الشرق.

ولتوضيح المقدرة التفسيرية للأطروحة الخاصة بالجذور الغربية للظاهرة الصهيونية، عرض الكتاب في الفصل السابع والذي جاء بعنوان (تيودور هرتزل بين الفكر الاستعماري والعباءة الليبرالية) والفصل الثامن الذي جاء بعنوان (الصهيونية الاشتراكية) والفصل التاسع الذي جاء بعنوان (ديفيد بن جوريون الزعيم والرؤى) عرض لفكر بعض من أهم المفكرين الصهاينة، وذلك لبيان أ م قد يلجأون إلى ديباجات ليبرالية أو اشتراكية أو يهودية ولكن فكرهم يظل في النهاية فكراً غربياً استعمارياً، يضرب بجذوره في الفكر الغربي في القرن التاسع عشر.

وفي الفصل العاشر (الجيبان الاستيطانيان في إسرائيل وجنوب أفريقيا) انتقل المؤلف من عالم الفكر إلى عالم الممارسة فعقد مقارنة بين هذين الجيبين الاستيطانيين موضحاً مدى عمق مواطن التشابه بينهما نظراً لاشتراكهما في الجذور الفكرية العملية.

وهكذا تعتبر الحجة الأساسية عند المؤلف أن وضع الجماعات اليهودية قد صاغته مجموعة من الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي مرت ا القارة الأوربية، والتي أدت إلى تحول اليهود إلى جماعة وظيفية بدون وظيفة. فبعد أن تحولت ا تمعات الأوربية من الإقطاع إلى الرأسمالية بدأ وضع اليهود في الاهتزاز بشدة وفقدوا من ثم وظيفتهم الأساسية التي كانوا يقومون ا في ا تمع الإقطاعي، وبدلاً من أن يلعبوا دوراً مثمراً أو منتجاً صاروا عبئاً حقيقياً على ا تمعات الأوربية، التي سارعت إلى نبذ الغالبية العظمى منهم. وكان اليهود المطرودون يحلون مشكلتهم عن طريق التقهقر إلى الوراء، أي بالهجرة إلى مجتمعات لا يزال النظام الإقطاعي فيها ثابتاً مستقراً، وكلما ازداد القطاع الرأسمالي قوة ازداد تراجع النفع الذي يمكن أن يقدمه هؤلاء، وازداد تبلور وضعهم كجماعة وظيفية بلا وظيفة، ومن هنا طرحت المسألة اليهودية نفسها على أوربا الشرقية في البداية ثم على أوربا الغربية ثم على العالم بأثره.

وكما أدى التطور الرأسمالي إلى ظهور المسألة اليهودية فإنه قد أدى أيضاً إلى ظهور الحل الصهيوني. فقد تولد عن عملية النمو الرأسمالي نمط استهلاكي اشره، ورغبة عارمة في الاستيلاء على الأسواق العالمية لاستيعاب الإنتاج الجديد، ومن أهم المشاكل التي نجمت عن الثورة الرأسمالية مشكلة الانفجار السكاني، وهو الأمر الذي زاد من حدة أزمة البطالة، وأدى إلى ظهور جماعات من المتعطلين الذين كان يطلق عليهم اصطلاح "الفائض السكانى" وقد وجد الاستعمار الغربي أن الحل الأمثل للمسألة اليهودية يكون بتصدير اليهود إلى المناطق المستعمرة، وكان هذا متسقاً تماماً مع الرؤية الاستعمارية الغربية للكون والتي حولته إلى مادة استعمالية يوظفها القوى كما شاء لخدمة مصالحه، كما كان متسقاً مع الرؤية الغربية العنصرية التي رأت ضرورة التخلص من اليهود.

وفى مقابل هذا يصبح الجيب الصهيوني الجديد الدخيل عميلاً للقوة العظمى التي تقوم بحمايته، وهذا هو النمط الأساسي الذي يتواتر في الكتابات الصهيونية. وتظهر عمالة الاستعمار الصهيوني في بحثه الدائب وبخاصة في مراحله الأولى عن قوة إمبريالية ترعاه. وقد كللت هذه الجهود بالنجاح بعد صدور وعد بلفور؛ حيث أصبحت لندن

هي مركز القيادة الصهيونية العالمية، وبعد أن انتقل مركز الإمبريالية العالمية من العاصمة الإنجليزية إلى واشنطن انتقلت القيادة الصهيونية هي الأخرى إلى هناك لتضمن أن تكون على مقربة من القوة الأساسية التي ترعاها.

وقد حاولت إسرائيل تطبيق نفس الاستراتيجية في حق العرب الفلسطينيين، حيث أكد منظّرو الصهيونية على أنه يجب أن يتم تدريجياً نقل العرب الفلسطينيين وتوطينهم فيما أطلق عليه "المملكة العربية الجديدة" حتى يتسنى تحويل فلسطين إلى وطن قومي لليهود، على اعتبار أنه ليس هناك مكان يتسع لكلا الشعبين في أرض إسرائيل.

وكون الصهيونية قد تبنت نفس المفهوم (تصدير الفائض اليهودي مع ما يصدر من مشاكل وسلع بائرة إلى آسيا وأفريقيا أو أي مكان آخر بخلاف أوربا) يظهر - وفقاً للمؤلف- أن الإدراك الصهيوني للذات وللآخر يضرب بجذوره في الرؤية الاستعمارية الغربية. وهذا ما صرح به معظم منظري الحركة الصهيونية أنفسهم عندما اعتبروا أن دولتهم الصهيونية ستكون بمثابة إمبراطورية بريطانية مصغرة، تقوم على أكتاف مجموعة مؤسسات استعمارية بدورها؛ مثل الشركة اليهودية الاستعمارية والبنك الاستعماري والصندوق اليهودي الاستعماري.

وهكذا فإن الكتاب يتبنى وجهة النظر التي تعتبر الصهيونية بمثابة ظاهرة اجتماعية اقتصادية نسبية وليست مطلقة، ترتبط بحركيات التاريخ الحضاري الغربي أكثر من ارتباطها بأي حقائق دينية أو عقائدية، ومن هنا فإنه لن يضيرنا كثيراً، ليس فقط، ألا نرجع إلى التوراة لفهم خصائص المشروع اليهودي الصهيوني، ولكن لن يضيرنا أيضاً ألا نراجع التناول القرآني لهذه الظاهرة لكي نفعل الشيء نفسه.

ولكن الانطلاق لمعالجة هذه الظاهرة بشكل فيه نوع من الاستقلالية عن التناول القرآني لها -على نحو ما فعل المسيري- يعكس نوعاً من التفريط في أساس محكم ومتكامل في التنظير لخصائص الشخصية اليهودية بشكل عام وللظاهرة الصهيونية بشكل خاص، فقد أولى النص القرآني المقدس عناية خاصة ـذه الجماعة البشرية وعرض لخصائصها وأطوارها الحضارية (النفسية والمادية) بإسهاب وتفصيل لم

تشاركها فيه أي جماعة بشرية أخرى، بحيث صار الوزن النسبي لبني إسرائيل في القرآن الكريم أوضح من أن تخطئه عين القارئ العادي فضلاً عن الدارس المتمعن.

وفى إطار النص القرآني تتحرر التركيبة اليهودية إلى حد كبير من خصائص المرحلة التاريخية، لتشكل بنية مصمتة، تعكس نفس الخصائص وتتجاوب وفق نفس الأساليب بغض النظر عن الإطار الحضاري الذي تتحرك في ثناياه، الأمر الذي يجعل من أطروحة كتاب المسيري أطروحة جدلية بالنسبة للعقلية والذات الحضارية الإسلامية قبل أن تكون كذلك بالنسبة للذات الحضارية الغربية التي يتهمها المؤلف بأ ا الحاضنة الأصلية للمشروع الصهيوني العنصري.

فالثابت أن القرآن قد أثبت للشخصية اليهودية نوعاً من الصمودية التكوينية التي تصنع منهم ظاهرة غير تاريخية بمعنى من المعاني، وتبرر احتفاظهم بعدد من القواسم المشتركة والخصائص المتعينة بغض النظر عن التفاصيل (الاقتصادية والسياسية والاجتماعية) الزمنية والنسبية التي أحاطت وتحيط م. ومن هنا فقد خاطب النص القرآني يهود "المدينة" من خلال عدد من الوقائع التي لم يعاصروها، وعاتبهم على عدد من الاختلالات العقائدية التي لم يكونوا بذوا م طرفاً فيها، وامتن عليهم بنعم لم يجنوا ثمارها إلا على نحو غير مباشر.

كما أن من الثابت أيضاً أن اليهود المعاصرين ل ول الوحي لم يستنكروا مثل هذا الخطاب ولم يكابروا بإزائه، وكذا فعل اليهود اللاحقون، بل إن العكس كان هو الصحيح، فلقد مثل التمسك بفكرة التاريخ اليهودي الواحد نغمة ثابتة حرص اليهود (على الرغم من تنافرهم فيما سوى ذلك) على تأكيدها في كل مناسبة.

ولكن هذا التأكيد نفسه هو ما يحاول المسيري أن يتجاوزه بشكل عام. فعلى مدار أجزاء موسوعته وفى ثنايا مؤلفاته المتعددة يحاول المسيري دحض فكرة الصمودية اليهودية، أي دحض فكرة أن اليهود يمثلون كياناً متجانساً ومتبلوراً عبر التاريخ، وذلك بتأكيد أن اليهود إنما يمثلون جماعات متباينة ومختلفة في طريقة تفاعلها مع معطيات اللحظة التاريخية المحددة التي يتواجدون فيها. ومن ثم فإنه ليس ثمة علاقة

مباشرة بين اليهودية كديانة وبين اليهود كأمة، وليس ثمة تحقق للأمة على أرض الواقع إلا في عدد غير محدود من الجماعات اليهودية المتنافرة، ومن بين إحدى الجماعات المنتسبة لليهودية والتي تلقت حضانتها الحضارية في الغرب ظهرت الصهيونية، والتي بفعل التطور التاريخي واعتبارات التفاعل الحضاري عكست مضموناً غير يهودي بالمعنى العقائدي، ومعادياً لليهود بالمعنى السلوكي.

المسيري إذن يفهم الظاهرة الصهيونية كمنتج من المنتجات الحضارية التي تولدت عن هيمنة المنظور الغربي الرأسمالي الإحلالي في الفترة التي امتدت منذ القرن الخامس عشر وحتى يومنا الحاضر، ولا يرى أي مقدرة تفسيرية يمكن أن نستفيدها من خلال محاولة فهم اليهود في إطار صورة كلية متجاوزة للتاريخ، تستمد ملامحها من التوراة أو القرآن الكريم نفسه، وهذه هي المشكلة الكبرى التي تعترض دارسي المسيري، وهى أنه في محاولته دحض الصمودية اليهودية يسوي بين الأساطير التوراتية وبين النموذج القرآني الذي وصف وحلل الشخصية اليهودية على مدار أجزاء مسهبة منه، فيتجاهل الأولى عن عمد وقصد، ويتجاوز الثاني معتبراً إياه بمثابة نموذج خاص يتناول يهود الحقبة النبوية ولا يتعداهم إلى غيرهم.

وهكذا تبدو نقطة افتراق التحليل المسيري للظاهرة اليهودية/الصهيونية عن المنظور القرآني منصبة حول جزئية الواحدية والتنوع، بمعنى أنه إما أن نسلم بأن المسار التاريخي قد فرض معاييره وقوانينه على اليهود كما فرضها على غيرهم فجعل منهم أمماً وشعوباً وجماعات متباينة، وإما أن نتبنى رؤية مطلقة بسيطة تتعامل مع اليهود في إطار من الواحدية التفسيرية و مل الخصوصية ودور العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية إلى آخره. ، وذلك على اعتبار أن افتراض وجود ظاهرة يهودية يفترض بالتبعية أن اليهود يمثلون جماعة متجانسة على المستويين العرقي والديني على مدار التاريخ، وهذا ما لا يراه المسيري (ولا يراه أحد في حقيقة الأمر) صحيحاً بحال من الأحوال.

ولكن الخطاب القرآني قد عالج هذه الجزئية على نحو لا يجعل منها مفارقة كما يؤكد المسيري، وذلك أن النص السماوي قد أثبت للظاهرة اليهودية تنوعها كما أثبت

لها واحديتها، فكانت المحصلة أن اكتسبت الظاهرة اليهودية خاصية شاذة تتمثل في الوحدة من خلال التشظي والانقسام. وهو الأمر الذي فرض على مفردا ا أن تتقاسم كافة الأدوار الممكنة، وأن تتوزع على كافة المناشط الإنسانية المتاحة، وكذا أن تتكيف مع سائر ا تمعات الإنسانية والأنماط المعيشية التي يعرفها الواقع، وذلك لكي تضمن بقاء النوع اليهودي لأطول أمد ممكن.

ويبدو أن هذه المقدرة الفائقة على التكيف أو التماهي وفقاً لمقتضيات الواقع قد صنعتها الرغبة العارمة للشخصية اليهودية في البقاء، فهي "معضلة الأمن" الأزلية المصاحبة لهذه الأمة، والناتجة عن إحساسها بأن أمر استئصالها يبدو منطقياً ووشيكاً في أي مرحلة من مراحل التاريخ. ومن قبلُ وقديماً لاحظ سيد قطب أن يهود المدينة قبل الهجرة قد قسموا ولاءهم بين الأوس والخزرج وشاركوا بالمتطوعين من المحاربين في كلا الجانبين تحسباً لكافة الظروف، فمهما يكن الجانب المنتصر يكن ثمة يهود في جانبه (بما يضمن بقاء النوع اليهودي ككل)، فيما مثل استراتيجية ثابتة لدى اليهود بعد ذلك وفيما تلا من أحقاب تاريخية.

ورغم أن المسيري قد أكد في مواضع كثيرة أن للظاهرة اليهودية خصوصيتها، التي لا يكفى في محاولة فهمها الرجوع إلى ا رى التاريخي العام أو إلى الأبنية الفكرية والحضارية والاقتصادية، إلا أنه قد وصف هذه الخصوصية "بالغربية"، ومن ثم فهي لا تسرى على اليهود بشكل عام، وإنما على تلك الجماعة التي تواجدت في الغرب في تلك الفترة التاريخية المعينة، فثمة خصوصية ما ليهود الغرب على الرغم من انتمائهم لنمط تاريخي معروف. فهي خصوصية نسبية، أو بالأحرى خصوصية جغرافية، وليست خصوصية نابعة من خصائص التكوين النفسي الناتج عن التفاعل الشائه مع وحى السماء، كما يقرر النموذج القرآني.

والتفسير الذي يسوقه المسيري لهذه الخصوصية يستمد عناصر بنائه من المفردات الاقتصادية والاجتماعية من جديد، الأمر الذي يجعل من هذه الخصوصية خصوصية من الدرجة الثانية، بمعنى أ ا تظل خصوصية ذات طابع نمطي، فالتفسيرات الاقتصادية

والاجتماعية من المفروض أ ا مفردات محايدة يخضع لها كل ذوى الظروف المتشا ة، ولكن المسيري يجعل اليهود دون غيرهم يخضعون لهذه الظروف دون أن يبرز لنا العوامل الأولية التي أدت باليهود إلى أن يكونوا استثناء في هذا ا ال.

ويؤكد المؤلف نفسه هذا الاستخلاص بقوله:

"عبر التمايز الاقتصادي والوظيفي لأعضاء الجماعات اليهودية عن نفسه في ظاهرة الجيتو، وكان من الممكن نظرياً أن يتأقلم أعضاء الجماعات اليهودية بالتدريج في ا تمع الجديد، كما حدث للفئات الأخرى من ا تمع وكما حدث ليهود غرب أوروبا، خاصة وأن عملية التحديث استغرقت في أوربا قروناً عديدة، ولكن مثل هذه العملية التدريجية لم تتم بالنسبة لليهود خاصة في شرق أوربا إذ انعزلوا عن التيار الأساسي للحضارة الغربية داخل أسوار الجيتو."

والسؤال المنطقي الذي يطرح نفسه في اية هذا الاقتباس هو: لماذا لم يندمج اليهود؟ ولماذا انعزلوا داخل أسوار الجيتو، إذا كان سياق تطورهم جزءًا لا يتجزأ من السياق التطوري الغربي العام؟ ولماذا ظلوا متمايزين اقتصادياً ووظيفياً؟ ولماذا لا يتم إدخال التمايز الفكري والاعتقادي والنفسي في التحليل؟.

لقد أكد المسيري في مواضع كثيرة على مفهوم "اللحظات" أو "الشخصيات" "النماذجية" وهى اللحظات أو الشخصيات التي يتجلى فيها النموذج وتظهر خصائصه الأبرز من خلالها، واعتبر أن النازية -على سبيل المثال- هي اللحظة النماذجية للحضارة الغربية، وشخصية فاوست هي الشخصية النماذجية المعبرة عن عصر النهضة، والكاوبوى هو نموذج للعقلية العملية التي لا تفرق بين الإنساني والمادي... إلى آخره، والسؤال الآن: لماذا لا يمكننا -بنفس المعنى- أن نعتبر الصهيونية بمثابة اللحظة النماذجية للتاريخ اليهودي، الذي تحرك –بلغة المسيري نفسه- عبر عدة حلقات متتالية أخذت في التحقق عبر الزمن حتى تبلور على نحو كامل أو شبه كامل في آخر المطاف في صورة المشروع الصهيوني؟ لماذا تعزل الصهيونية عن ا رى العام للتاريخ اليهودي- الذي لم يكن "غربيا" منذ نشأته الأولى على الأقل-لكي تصور على أ ا بمثابة مفرز

طارئ يعبر عن الانحرافات الكامنة في الحضارة الغربية التي احتضنت جانباً من الظاهرة اليهودية دون أن تحتويها كلها؟

وإذا كان الأمر كذلك وصدقنا أن الصهيونية هي فيروس ضار صدر عن الجسد الغربي الحاضن لفيروسات مشا ة، فكيف يمكن أن نفسر هذا التعاطي الإيجابي الذي شهدته الدعوة الصهيونية من قبل يهود المشرق البعيدين إلى حد ما عن التأثيرات المَرضية المباشرة للحضارة الغربية، وإلى الحد الذي يصبح فيه العديد من صقور الأحزاب الصهيونية اليمينية المتطرفة هم من يهود المشرق، الذين لم يشهدوا في حيا م مجتمعاً إقطاعياً بالمعنى الغربي ولم يعايشوا تطوراً رأسمالياً بالمعنى الاصطلاحي للمفهوم؟

وعلى أية حال، فإنه يمكن تفسير نقاط التلاقي اللافتة بين المشروعين الصهيوني والغربي في إطار المقولة التفسيرية المعروفة التي قدمها عالم الاجتماع الأشهر عبد الرحمن بن خلدون والتي تنص على أن المغلوب مولع دوماً بتقليد الغالب. هذا التقليد قد وصل في حالة الظاهرة الصهيونية إلى حد من التطرف يثير التعجب (تبنى خطاب معاداة اليهود، وتبنى الحل الاستعماري الترانسفير) ولكنه لا يتسم بالتفرد، فالعرب الآن في تقليدهم للحضارة الغربية يتبنون خطاباً مشا اً معادياً للعروبة، ومؤخراً وبعد شن الحرب على الإرهاب/الإسلام، ليس مستبعداً أن يتبنى الكثيرون خطاباً معادياً للإسلام، (وهو ما بدأت إرهاصاته في الدعوات اللافتة لإصلاح/استبدال الخطاب الديني). وعلى الرغم من أن المثالين غير متطابقين تماماً؛ إلا أن المحددات المختلفة في كلتا الحالتين تفسر اختلاف النتيجة والشكل الخارجي لكل منهما. وعلى أية حال فإن درجة الا زام الداخلي هي التي تحدد المدى الذي يمكن أن يصل إليه التقليد، والحد الذي يمكن أن يبلغه تطرف المقولات الناتجة عنه.

ورغم ذلك فإنه لا ينبغي أن نعتبر أن الصهيونية قد تبنت استراتيجية "معاداة اليهود" على طول الخط، ففي الوقت الذي اعتبر فيه بعض منظري الصهيوينة أن على اليهود اعتبار أن معاداة اليهود هي أمر حتمي، بل وطبيعي، كما خلص هؤلاء إلى أنه من الضروري أن يسلم اليهود بعدالة معاداة اليهود على اعتبار أن ذلك يظهر اليهودي

كشخص غريب وغير منتم، ومن ثم يصبح من الضروري العمل على إعادة توطينه في "وطنه القومي"، إلا أنه في مرحلة أخرى تم تحويل التكتيك إلى نمط هجومي يدين كل من يتجرأ على ذكر الصهاينة بسوء، وكان سلاح "معاداة السامية" مشهراً في وجه كل من تسول له نفسه فعل ذلك.

إذن لم يكن الأمر "معاداة لليهودية"، بقدر ما كان تقليداً للخطاب الحضاري المهيمن، وهذا التقليد لا ينبغي أن يعد سمة أصيلة في المشروع الصهيوني، خاصة وأنه لا يمكن الإبقاء عليه عند محاولة نمذجة الظاهرة الصهيونية، نظراً لطابعه التكتيكي، ونظراً لاستعداد الصهاينة في أي وقت لتنويع وتغيير بل واستبدال مقولاتهم وأسسهم النظرية والفكرية بل والعقائدية أيضاً.

والأمر اللافت أن المسيري نفسه كان واعياً بالعنصر التفسيري الذي يبرر الاعتقاد بخاصية الصمودية اليهودية خاصة، وأنه قد أشار في غير موضع إلى الطبيعة الخاصة للبنية الجيولوجية التراكمية لليهودية، والتي تسمح بوجود أفكار متعارضة بشكل جوهري ولكنها تتعايش داخل النسق الديني اليهودي، وهو الأمر الذي سمح للصهاينة بالعثور على سوابق في تراثهم الديني اليهودي تدعم مقولاتهم اللادينية.

إن هذه الخاصية-والتي أقرها المسيري نفسه وأرجعها إلى الخصوصية اليهودية وليس إلى التأثير الحضاري الغربي والتي جعلت من النموذج الصهيوني نموذجاً شاذاً يكتسب تآلفه من الجمع بين أضداد متنافرة-هي التي تسمح لنا بفهم كيف نجد في نفس العباءة اليهودية الفكرة ونقيضها: معاداة اليهود والانتصار للسامية، التدين والإلحاد، الرومانسية والنيتشوية، وفهم كيف تكيف الولاء اليهودي وتنقل -بحسب تحول مراكز الثقل العالمية- من الإمبراطورية العثمانية إلى الإمبراطورية البريطانية إلى الإمبراطورية الأمريكية. بل إن هذه الخاصية يمكن أن تعد مسؤولة عن ذلك التحالف الموضوعي الذي تم بين الصهاينة العلمانيين واليهود الأرثوذوكس في مرحلة من مراحل المشروع الصهيوني كما نوه لذلك المسيري في كتابه.

لقد اعتبر المسيري أن معيار المفاضلة بين النماذج النظرية المختلفة إنما يتمثل فيما توفره هذه النماذج من مقدرة تفسيرية لظواهر الواقع، ومن الواضح أن التأكيد على اعتبار أن الصهيونية وليدة للنمط الحضاري الغربي لا يقدم حججاً تفسيرية إضافية عن تلك التي تعتبر أن ثمة بنية تكوينية خاصة للشخصية اليهودية، نتجت عن توثن الذات اليهودية، بعد أن عمد اليهود إلى خلع صفات النقص البشرى على يهوه (إله اليهود)، وإحلال صفات القداسة في الشعب اليهودي المختار.

إن مثل هذا التعامل الشائه مع وحي السماء، وهذا الإحساس المتوارث بالعنصرية العقائدية، وهذا التوثن الذي يستعيض عن المطلق المفارق بالنسبي المتمثل في الذات والتاريخ والأرض الموعودة، ويستعيض عن الخلود الأخروي بالاستماتة في الحفاظ على الوجود الدنيوي، هو الذي شكل الشبكة الضامة للأعضاء المتنافرة التي تشكل النموذج اليهودي الشائه، هذا النموذج المسخ الذيي يكتسب وحدته من تنافره، وذاتيته من هوسه بالقلق على تحلل ذاتيته، والذي يمارس عين الإلحاد (الحلولي) وهو يتصور أنه يمارس عين التوحيد الحق.

ولم يدع أحد أن اليهود إنما يكتسبون خصوصيتهم الحضارية من عكوفهم على التوراة أو التلمود، أو من تفسيرهم الحرفي لنصوصهم المقدسة أياً كان مصدرها، ولكن من السياق الثقافي العام الذي تثيره كلمة "يهودي"، ومن الانتماء إلى أمة لا تحمل رسالة للآخرين، وإنما تتمحور حول ذا ا لتعظيم مكاسبها الأرضية.

إن ذلك التطابق الذي جمع بين المشروع الحضاري الغربي والمشروع الصهيوني منذ أواخر القرن التاسع عشر يمكن مضاهاته بذلك التحالف الذي جمع بين مشركي مكة وزعماء اليهود قبل معركة الأحزاب، والذي كان بمثابة تلاق موضوعي في الأهداف والغايات، إلا أنه كان في ذات الوقت تلاقياً ذا بعد تآمري لا مراء فيه، الأمر الذي يتيح لنا أن نتحدث عن المؤامرة الموضوعية التي تصنع من تلاق الأهداف قبل أن تصنع من تلاقي الإرادات. فهي ليست مؤامرة الغرف المظلمة والبيانات السرية، ولكنها مؤامرة المبادئ المتقاربة والأسس المتماثلة.

لقد أكد المسيري على فكرة النماذج الحضارية إلا أن ذلك لم يمنعه من التأكيد على ضرورة التعامل معها بالاحتراز الكافي، "على اعتبار أن النموذج المجرد ليس هو في ذاته الواقع المتعين، فالأخير دائماً أكثر تركيباً وثراء من أي نموذج يصاغ له، ومع ذلك فإنه لا ينبغي أن نفرط في هذه الأداة التحليلية الهامة، فنحن في واقع الأمر لا يمكن أن نتعامل مع الواقع إلا من خلال نماذج ذهنية تبقى وتستبعد". وفي هذا الإطار يصبح من غير المنطقي أن تستثنى الشخصية اليهودية من هذه الدعوة إلى التلخيص من خلال النماذج. علماً بأن صياغة نموذج للشخصية اليهودية لن يلغى ثراء الواقع ولن يسِم سائر مفردات التكوين اليهودي بالتآمرية، ولكنه سوف يكثف من الخصائص الأبرز في النمط اليهودي العام بما يحقق الغرض المنهاجي الذي دافع عنه المسيري دوماً والمتمثل في إدراك الواقع من خلال نماذج تفسيرية.

إن إدراك الشخصية اليهودية على هذا النحو لن يجعل منها مجرد مفرز استعماري غربي، وإنما سيعبر عن نموذج لتوثن الذات البشرية وعلمنة الاعتقاد الإيماني لخدمة المصالح الأرضية الزائلة. وحول هذه الخصائص يحدث التلاقي الموضوعي بين الشخصية اليهودية وبين المشروع الغربي الذي أعلى من نفس النمط تحت راية العلمانية الشاملة. وذلك بدلاً من أن نعتبر الصهيونية غير اليهودية، واليهودية غير اليهود، واليهود غير الجماعات اليهودية، إلى آخر هذا التحليل التجزيئى الذي يفضي في النهاية إلى تعامل ذرائعي بحت يفتقر إلى تلك الرؤية النهائية المطلقة التي يؤكد عليها المسيري في معظم كتاباته.

عروض مختصرة

إعداد: إدارة التحرير

1. *Muslims' Place in the American Public Square: Hope, Fears, and Aspirations*. Zahid Bukhari, Sulayman Nyang, Mumtaz Ahmad, John Esposito (editors), CA: AltaMira Press, 2004, 396 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **وضع المسلمين في الساحة الأمريكية العامة: الآمال، والخوف، والطموحات.** أنشئ مشروع "المسلمون في الساحة الأمريكية العامة" (MAPS) عام 1999 لجمع المعلومات عن الجالية الأمريكية المسلمة التي تقارب الستة ملايين نسمة. وظهر هذا الكتاب نتيجة لهذه المعلومات، وهو يوضح مكانة الجالية المسلمة في النسيج الديني والمدني الأمريكيين قبل وبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر عام 2001م. ويقدم فيه علماء معروفون وجهات نظرهم النظرية والقانونية والتاريخية والاجتماعية حول أداء المسلمين في أمريكا في المؤسسات الخاصة م وعلاقتهم بغيرهم.

2. *Islamic Law and the Challenges of Modernity*. Yvonne Haddad & Barbara Stowasser (ed.), CA: AltaMira Press, 2004, 264 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **الفقه الإسلامي وتحديات الحداثة.** منذ أن استعمر الأوروبيون البلاد العربية في القرن التاسع عشر فرضوا ضغوطات شديدة لتغيير الأنظمة القانونية لتتبع النماذج الغربية. وبالرغم من أن معظم الدول العربية الآن لديها نظم قانونية وطنية تعكس التأثير الغربي، إلا أن الصراعات الداخلية العنيفة ما زالت مستمرة حول كيفية تفسير الشريعة الإسلامية، خاصة في مجالي المرأة والأسرة. وفي هذا الكتاب

تقدم المحررتان إيفون حداد، أستاذة التاريخ الإسلامي في جامعة جورج تاون، وباربارا ستواسر، أستاذة اللغة العربية في جامعة جورج تاون وجهات النظر المختلفة التي أسهم في كتابتها ا لفيف من العلماء- حول قضايا الشريعة الإسلامية في ضوء تحديات عصر الحداثة ومستجداته.

3. *Voices of a People's History of the United States.* Howard Zinn & Anthony Arnove (ed.), New York: Seven Stories Press, 2004, 665 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **صوت شعب وتاريخه** في **الولايات المتحدة**. الكتاب عبارة عن مجموعة من الخطب التاريخية والرسائل والقصائد والأغاني لأناس صنعوا التاريخ ولكن لم يحظوا بالتعريف الملائم في كتب التاريخ، وقد اشتملت هذه القائمة على شخصيات من فئات مختلفة؛ من النساء، العمال، سكان أمريكا الأصليين، السود، والسكان من أصل لاتيني. وبعض هذه الرسائل لشخصيات أمريكية معروفة مثل محمد علي كلاي، ومارتين لوثر كينج جونير، ومالكوم إكس ومارك توين...الخ.

4. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. Olivier Roy. Columbia University Press, 2004, 320 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **الإسلام العالمي: البحث عن أمة جديدة**. المؤلف أوليفير روي أستاذ العلوم الاجتماعية في جامعة باريس ومؤلف العديد من الكتب حول الإسلام. يرى المؤلف أن الصحوة الإسلامية نبعت من محاولة المسلمين المغتربين تأكيد هويتهم في محيط غير مسلم. فقد حدث انشقاق بين الحركات الإسلامية السائدة، مثل حماس وحزب الله، والمقاتلين المخلوعين الذين يحاولون تأسيس أمة خيالية ليس لها أصول في أي مجتمع أو أرض تابعة لدولة. ويقدم المؤلف مقارنة مفصلة لهذه الحركات الدولية، سواء كانت حركات سلمية مثل "جماعة التبليغ" و"الأخوان المسلمين"، أو حركات تمارس العنف مثل "القاعدة".

5. *Recognizing Religion in a Secular Society: Essays in Pluarlism, Religion, and Public Policy*. Douglas Farrow (ed.), McGill-Queen's University Press, 2004, 224 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **التعرف على الدين** في **مجتمع علماني: مقالات حول التعددية، والدين، والسياسة العامة**. الكتاب عبارة عن مقالات لأساتذة في الفلسفة والقانون مثل د. لورا روكفيلر أستاذة علم الأخلاق الاجتماعي والسياسي، وبيفرلي ماكلاكلين، النائب العام الكندي، والأمير الأردني الحسن بن طلال، رئيس المعهد الملكي لدراسات مقارنة الأديان. الكتاب يبحث في أسئلة هامة مثل "ماذا نعني عندما نصف مجتمعنا بأنه علماني؟"، وما هو الدور الذي يمكن أن يلعبه الدين في تطوير هذا المفهوم؟"...الخ، ويحاول أن يجيب عنها من منظور قانوني وسياسي وديني وأخلاقي.

6. *The Case for Islamo-Christian Civilization*. Richard W. Bulliet, Columbia University Press, 2004, 192 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **قضية الحضارة الإسلامية المسيحية**. يبحث المؤلف، ريتشارد بوليت، في معتقدات الغرب التقليدية تجاه العالم الإسلامي وسياسته، ويكتشف أ ا معتقدات خاطئة. ويرى أن التاريخ الحديث لأوروبا والعالم الإسلامي مرتبطان ارتباطاً وثيقاً وأنه لا يمكن فهم الواحد دون الآخر. ويؤكد المؤلف أن الأمريكيين -بتعزيزيهم لشعارات مثل "صراع الحضارات"- يواصلون تأكيدهم عدم فهم العالم الإسلامي ويضيعوا الفرصة للتركيز على بناء أرضية مشتركة لسلامٍ دائم.

7. *Lion Cubs? Lessons from Africa's Success Stories*. Anna Reid (ed.), London: Policy Exchange, 2004, 114 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **أشبال الأسد: دروس قصص النجاح** في **أفريقيا.** يقدم هذا الكتاب صورة النهوض الجزئي في بعض بلدان القارة الإفريقية، وربما تكمن أهميته بالنسبة للقارئ العربي في كونه يرصد نجاحات تأتي من قارة طالما نظر إليها العرب على أ ا متأخرة عنهم. ولهذا من المفيد مطالعة هذا الكتاب من زاوية عربية

بحتة دف المقاربة المفيدة. الكتاب يتناول مسيرة أربعة بلدان: رواندا، بوتسوانا، تنـزانيا، وموزمبيق.

8. *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe.* John Esposito, Francois Burgat, Rutgers University Press, 2004, 304 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **تحديث الإسلام: الدين** في **الساحة العامة** في **كلٍ من الشرق الأوسط وأوروبا.** أصبح الإسلام في السنوات الأخيرة قوة ملحوظة، ليس فقط في شمال إفريقيا، والشرق الأوسط، وآسيا، بل أيضاً في أوروبا الغربية والولايات المتحدة. كان المسلمون -في العقود القليلة الماضية- فئة قليلة في أوروبا وأمريكا تكاد تكون مختفية. ولكن مع الهجرة المتزايدة أصبحت هذه الفئة اليوم تغير من المشهد الديني في الغرب، وأصبح وجود المسلمين ملحوظاً في الحياة الاجتماعية والسياسية. ونتيجة لهذا التغيير الديمغرافي أصبح من المهم التحدث عن الإسلام في الغرب وليس فقط العلاقة بين العالم الإسلامي التقليدي والغرب. وهذا الكتاب يتحدث عن ثقل التغييرات التي يحدثها الإسلام وأصولها وتأثيرا ا، وكذلك عن الأساليب المختلفة التي أصبح ا هذا الدين -في حقيقة الأمر- قوة عالمية في ميادين مختلفة مثل القانون، والسياسة، والتعليم، والأخلاق وغيرها.

9. *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts.* Zygmunt Bauman. Blackwell Publishers, 2004, 160 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **الحيوات المهدورة: الحداثة ومنبوذوها.** المؤلف زيغمونت بومان أستاذ علم الاجتماع في جامعة ليدز البريطانية ومفكر متخصص في نظرية الحداثة وصيرور ا. يتحدث المؤلف عن خوف الأوروبيين من وجود الأعداد المتزايدة من المهاجرين واللاجئين وطالبي اللجوء في أوروبا وكراهيتهم لهم. وفي هذا الكتاب يتتبع المؤلف ظهور الحداثة وتقدمها وطرق انتشارها في العالم وكيف أدى

ذلك إلى حرمان أعداد هائلة من البشر من أساليبهم التقليدية في الحياة وكسب لقمة العيش.

10. *Immigrant Faiths: Transforming Religious Life in America*. Karen Leonard, Alex Stepick (ed.) AltaMira, 2004, 256 pp.

غيرت الهجرة الحديثة إلى أمريكا من صورة الدين فيها، فلم تعد أمريكا مجرد دولة بروتستانتية، أو مسيحية أو حتى يهودية-مسيحية. فالولايات المتحدة أصبحت دولة ذات تقاليد دينية متعددة تضم أديان عرفت في آسيا، وإفريقيا، والشرق الأوسط وأمريكا اللاتينية. فإن معتقدات وممارسات المهاجرين التي أسهم التاريخ في تشكيلها انتقلت من المهاجرين الذي أصبحوا يشكلون أيضاً مجتمعا م الدينية الخاصة م. وكل هذه التغييرات تحتاج إلى إعادة تفكير من قِبل علماء الدين والباحثين المتخصصين في مسائل الهجرة.

11. *Imperial Hubris: Why the West is Losing the War on Terror*. Anonymous, VA: Brassey's Inc., 2004, 352 pp

. الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **ترهات إمبريالية.** هذا الكتاب هو الأكثر جرأة حتى الآن في إدانة السياسة الأمنية والعسكرية والخيارات التي تبنتها إدارة الرئيس الأمريكي الحالي جورج بوش إزاء مسائل العنف والإرهاب وكل ما يواجه الولايات المتحدة من تحديات راهنة. ومؤلف الكتاب مسئول رفيع المستوى من داخل وكالة المخابرات الأمريكية المركزية ومن الذين انشغلوا بملفات الإرهاب لسنوات طويلة. والكتاب يحتوي على تسعة فصول يؤكد فيها المؤلف أن "الإرهابيين" ليسوا ظاهرة معزولة عن جذور مؤسسة لها، ولكنهم نتاج السياسة الخارجية الأمريكية الفاشلة التي حشدت الأعداء في العالم كله وتحصد الآن ما زرعت.

12. *L'Islam A L'epreuve De L'occident*. Jocline Cesari, Paris: Le Decovurt, 2004, 291 pp.

الكتاب بالفرنسية وعنوانه الإسلام في اختبار الغرب. المؤلفة باحثة في مجموعة سوسيولوجيا الديانات والعلمانية بالمركز الوطني الفرنسي للبحث العلمي، وهي حاليا أستاذة زائرة بجامعة هارفارد، ولها كتب كثيرة ومقالات عديدة حول الإسلام والغرب. يعتبر الكتاب هجرة المسلمين إلى أوروبا وأمريكا بمثابة لحظة مؤسسة لفضاء جديد من أجل التلاقح الثقافي. وتستعرض الكاتبة أشكال الوجود الإسلامي في الغرب، وتكيفه مع القوانين المعمول ا في كل بلد، وانتقال الحركات الإسلامية بفصائلها المتعددة إلى أوروبا وأميركا، وطبيعة عملها في بلدان غير بلدا ا الأصلية. يقوم الكتاب على فكرتين كبيرتين تصفان العلاقة بين الإسلام والغرب: التلاقح بدل التناطح، والوئام بدل الصدام. كما يقوم الكتاب على عدد كبير من التحقيقات والمقابلات التي أجر ا المؤلفة في أوروبا وأمريكا مع عدد كبير من الشخصيات مثل سراج وهاج وطه العلواني وسيد نصر وحسان حتحوت والعربي كشاط وحمزة يوسف وطارق رمضان وعدد كبير من أئمة المساجد. وتؤكد المؤلفة أن العلمانية أخذت تراجع موقفها من مكانة الدين في ا ال العام نتيجة الحضور الإسلامي.

13. **الكتابيون** في **ظلال الإسلام.** إبراهيم العجلوني، عمان: المؤسسة الصحفية الأردنية، 2004، 83 ص.

يعالج الكتاب موضوعاً سبقت إليه الأقلام واختلفت فيه الأفهام، لكنه يتخصص هنا في عرض الأسس العقدية والأصول الإيمانية واللحظات المؤسسة للحضور الإنساني الكريم للكتابيين في ظلال الإسلام، ويدلّل في الوقت نفسه على حسن تمثّل هذه الأسس في ا تمعات الإنسانية "المفتوحة" التي أقامها المسلمون، وتدور فكرة الكتاب حول الحوار مع الآخر ومحاولة فهمه. والكتاب عبارة عن مقالات عدة، تبدأ بعرض "وثيقة المدينة" وتحليل مضمو ا والتعليق عليها.

14. **الاقتصاد السياسي للعولمة والتكنولوجيا.** محمد عبد الشفيع عيسى. الشركة العالمية للكتاب، 2004، 351 ص

أصبحت العولمة واحدة من أكثر المصطلحات تداولاً في الكتابة الاقتصادية والسياسية المراهنة، ومن أكثر المقولات الفكرية إثارة للجدل. وقد اختلف الرأي بشأ ا اختلافاً ظاهراً، ما بين منكر لجدوى أو مصداقية المصطلح وبين مستنكر للمحتوى الفكري للمقولة، وآخرين من قبل الدعاة المتحمسين وهم كثر. في هذا الإطار يأتي هذا الكتاب عن العولمة واللاعولمة في آن معاً. وقد اختار المؤلف أن يعالج هذه الظاهرة كمجال للتفاعل الحي بين البعد الاقتصادي والبعد السياسي، عربياً وعالمياً. هذا الكتاب يمثل محاولة لإعادة النظر في "العولمة" بطريقة نقدية، سعياً وراء تكوين رؤية عربية جديدة، وفي سبيل تكوين مثل هذه الرؤية يطرح المؤلف فكرتين: أولاهما أنه يجب على الدولة أن تجسد هوية وطنية فعالة عن طريق بناء القدرة التنافسية الذاتية بدءاً من بناء قوة الابتكار الأصيل وتفعيل القدرات المتاحة للتطوير التكنولوجي. وثانيتهما: تكوين مشاركة عربية متبادلة على مستوى القواعد التكنولوجية بدءاً من صيغة تكاملية لمحاولة الاعتماد الجماعي على النفس في قطاعي التكنولوجيا الحيوية وتكنولوجيا الاتصالات والمعلومات.

15. **الإملاق** في **التربية والأخلاق.** أحمد بن رمضان بولحليب، الجزائر: دار الهدى للنشر والتوزيع، 2004، 152 ص

لعل الكاتب أراد بعنوان هذا الكتاب -المسجوع الذي يذكر بالعناوين التقليدية التي عرفتها الثقافة العربية في القرون الماضية وتعرفها في عصرنا الحاضر بعض الكتب الإسلامية- أن يرمز إلى "الأصالة" العربية والإسلامية التي يدعو للعودة إليها في مناهج التربية والتعليم بعدما وضعت أوروبا والصهيونية العالمية -حسب رأيه- خططاً لتغييرها وتحريفها ـدف إبعاد المسلمين عن دينهم. والكتاب مكون من ثلاثة أبواب: الأول: تعريف لغوي واصطلاحي للمفاهيم التي رأي المؤلف أ ا ابتليت بما أسماه الإملاق الأخلاقي، الثاني: سعى فيه الكتاب لتقديم رؤيته للعلاج عبر بناء الشخصية السليمة

والقوية، ويرى أن ذلك يتحقق في تطبيق الإسلام بوصفه العقيدة السماوية الوحيدة التي حافظت على صحتها وقواعدها، والثالث: رجع المؤلف إلى عرض الواقع عبر مصطلح الفساد بمفهومه الواسع وأن سببه الانحراف هو عن منهج السماء مما يؤدي إلى فساد الأخلاق وتلوث النفوس ومن ثم البيئة والمحيط.

16. **الأمركة والأسلمة: مأزق عرب اليوم.** رضا هلال، القاهرة: دار مصر المحروسة، 2004، 232 ص.

الأسلمة" و"الأمركة" عمليتان شكلتا التطور السياسي والاجتماعي في المشرق العربي-الإسلامي، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. فكان حلول أمريكا في المنطقة محل الاستعمار القديم -بعد خروجها كقوة عظمى في الحرب الثانية، وبعد اكتشاف البترول وقيام إسرائيل- عملية ممتدة تهدف "أمركة" المنطقة لتحقيق المصالح الأمريكية. ولم تكن جوانب "الأمركة" عسكرية أو اقتصادية فقط، بل تعدتها إلى "الأمركة" الثقافية، أي هيمنة نموذج الحياة الأمريكي في الملبس والمأكل والتسلية من "الجينز" إلى ماكدونالدز" و"كنتاكي". وحتى أفلام هوليود وموسيقى البوب. وكان هجوم الطائرات الانتحارية على نيويورك وواشنطن في 11 سبتمبر/أيلول 2001، الحدث الفاصل في العلاقة بين "الأمركة" و"الأسلمة"، إذ اعتبرته أمريكا بداية حرب عالمية ممتدة ضد ما أسمته" الإرهاب الإسلامي" أو "الأصولية الإسلامية المسلمة"، ومن ثم تحول التعايش بين" الأمركة" و"الأسلمة" إلى صدام، بل إلى حرب عالمية. وهذا الكتاب يتناول مأزق عرب اليوم بين "الأمركة" و"الأسلمة" كمجموعة مقالات نشرت في صحيفتي الأهرام" و"الشرق الأوسط" ومحاضرات ألقيت في الفترة ما بين حدوث الهجوم الانتحاري على أمريكا في 11 سبتمبر/أيلول 2001 وما بعد دخول قوات الاحتلال الأمريكي بغداد في 9 أبريل/نيسان 2003.

17. **سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي.** رضوان زيادة، بيروت: المدار الإسلامي، 2004، 396 ص.

يقدم هذا الكتاب رؤية للخطاب الإسلامي المعاصر كما في نصه وتعبيراته دف طرح سؤال التجديد وصياغته وبلورته على نحو يتفق مع أهمية هذا المطلب وإلحاحه، ومحاولة الوصول إلى نظرية محددة للتجديد تكون أشبه بالنظام المعرفي تساعد على التواصل مع العالم. يعرض المؤلف مجموعة من الرؤى والاجتهادات في مجال التجديد؛ مثل: محمد عابد الجابري في"نظام القيم في الثقافة العربية والإسلامية"، وسيد قطب في "معالم في الطريق"، ومحمد أركون في "نقد العقل الإسلامي"، ولؤي صافي في "إعمال العقل"، وعبد ا يد الصغير في "المعرفة والسلطة وإشكالية التأسيس الأصولي"، وعبد الجواد ياسين في "نقد العقل الفقهي السلفي"، وطه عبد الرحمن في "فلسفة الدين أو خطاب القول الإنشائي"، وهشام جعيط في "إشكالية العلاقة بين الإسلام والحداثة"، ونصر حامد أبو زيد في "تأويل التراث في التوظيف الأيديولوجي"، وأبو يعرب المرزوقي في "النهضة المستحيلة" و"قراءة المستقبل بعيون الماضي".

18. **تحديث العقل المسلم: قراءة في مسالة التأصيل والتحديث من زاوية مختلفة،** محمد عزيز الوكيلي ط1، 2004، الرباط: مطبعة رباط نت، 284 ص. حاول المؤلف أن يناقش مسألة تحديث العقل المسلم والعقل المغربي على الخصوص، من خلال ثلاث مجالات: مجال المفاهيم السائدة حول العقل والحداثة والتحديث، لتوضيحها، وبيان الموقف السليم بإزائها. وتناول في ا ال الثاني النقاشات الفلسفية السائدة حول مسألة الديني والوضعي، وإبراز بعض التجارب المغربية الناجحة في الفهم السليم لعلاقة الأصالة بالحداثة. وأما ا ال الثالث للتحديث فقد عالج المؤلف فيه أسس التحديث وتصورات أولية لخطة للتحديث وآلياته وإجراءاته في التربية والتعليم والتكوين.

19. **الدلائل الاقتصادية في القرآن والسنة النبوية،** صالح الفضالة، ط1، الرباط: الإنجاز الفني والطباعة نداكوم، 2004، 188ص. أعد الكاتب دراسة مستفيضة لبيان أن القرآن الكريم والسنة النبوية زاخرتان بالدلائل والأحكام والقواعد والأوامر

التي توجه المسلم في شؤون معاملاته الاقتصادية التي تتوافق مع القواعد والأسس المعمول بها في الأنظمة الاقتصادية الحديثة، وقد جاء البحث في اثني عشر فصلاً، مؤكداً ما ذهب إليه من خلال التطبيقات الإسلامية منذ زمن الرسول ﷺ. ويهدف الكاتب أن تكون هذه الدراسة مساهمة في وضع إطار ومنهج سليم للاقتصاد الإسلامي، ذي صبغة عالمية.

20. **حكم الأغلبية** في **الإسلام: دراسة أصولية**، أحمد الريسوني، ط1، البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2004، 112ص. هذا البحث في أصله جزء من أطروحة التي نال بها المؤلف دكتوراه الدولة بجامعة محمد الخامس بالرباط سنة 1992، بعنوان: "نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية" ونـزولاً عند رغبة عدد من المهتمين، استخلص المؤلف فصلاً مخصصاً لمسألة الأغلبية والأكثرية، لأهميتها وكثرة الجدال حولها في الأوساط الإسلامية، العلمية والفكرية والتنظيمية. وهذا البحث يحاول أن يكشف عن أصول هذه المسالة وعن موقعها وحكمها الشرعي، بما تقتضيه الأدلة والقواعد الأصولية الإسلامية.

21. **الحركات الإسلامية وأثرها** في **الاستقرار السياسي** في **العالم العربي**، عبد الوهاب الأفندي وآخرون، الرباط: مركز طارق بن زياد، ط2، 2004، البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 235 ص. إن الدراسات التي يتضمنها الكتاب تعرض لوجهات نظر وقراءات واجتهادات مهمة لعدد من الباحثين والمختصين في الحركات الإسلامية التي تحتل الصدارة من الاهتمام العالمي، خصوصاً بعد أحداث سبتمبر/أيلول 2001 في أمريكا، وما تبع ذلك من إعلان الحرب على عدد من الجماعات الإسلامية في أفغانستان والربط بينها وبين الإرهاب، والخلط بين الحركات الإسلامية في أساليب عملها وغاياتها، وسرعة تغيير القوانين المتعلقة بنشاطاتها.

22. **لا تطرف ولا إرهاب في الإسلام**، عباس الجراري (عضو أكاديمية المملكة المغربية، منشورات النادي الجراري رقم30، ط1، الرباط: مطبعة الأمنية، 2004، 143 ص. أصل الكتاب عروض قدمها في عدد من المنتديات الدولية حول العلاقات الدولية في العشرية الأولى من القرن الحادي والعشرين: أي أفق؟ والتسامح في الحضارة الإسلامية، والتطرف ومظاهره في المجتمع المغربي، والحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح وقد تعرض المؤلف في هذا الكتاب إلى بيان مفهوم مصطلحي التطرف والإرهاب وأثبت سماحة الإسلام ووسطيته، معرجاً على بيان أسباب وقوع التطرف والإرهاب، ويهدف المؤلف إلى الإسهام في التعريف بحقيقة الإسلام وتبرئة المسلمين مما ينعتون بيه من تطرف وإرهاب، يزعم خصومهم أن مردهما إلى الدين الحنيف.

23. **خطاب التجديد الإسلامي**. مجموعة من الباحثين، دمشق: دار الفكر، 2004، ص 310. مجموعة من البحوث التي تناولت مفهوم التجديد، بوصفه المفهوم الأكثر أهمية في الفكر الإسلامي المعاصر. قدم هذه البحوث كل من رضوان زيادة عن التجديد بوصفه سؤال العصر، وعبد الرحمن حاج إبراهيم عن خطاب التجديد... البحث عن نموذج معرفي مختلف، وأنور أبو طه عن الحداثة وأزمة مؤسسات التعليم الإسلامية، وعبد الرحمن الحللي عن قضايا التجديد... قراءة في التحولات وأسباب التعثر، وسامر رشواني عن الآخر المستبطن... نقد الخطاب الإسلامي الجديد، ومحمد عادل شريح عن استراتيجيا التجديد... الخلفيات النفسية والفكرية، وعلي مراد عن العوامل التي ساهمت في انبعاث حركة التجديد، ومعتز الخطيب عن نص الفقيه من تحول السلطة إلى اتحاد السلطة، وإبراهيم الكيلاني عن مظاهر التجديد في المبحث المقاصدي، وأخيراً عبد الرحمن حاج إبراهيم عن أيديولوجيا الحداثة في ظاهرة القراءة المعاصرة للقران.

24. **المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام (مترجم عن الإنجليزية).** مجموعة من الباحثين ترجمة ناصح ميرزا، بيروت: دار الساقي، 2004، ص 359. مجموعة من البحوث شارك في كتابتها كل من هيو كنيدي وأوليفر ليمن ونورمان كالدر أليس هنسبرغر ومحسن مهدي فرهاد دفتري وأن ماري شيميل وعبد العزيز ساشدينا ومحمد أركون. عالجت بحوث الكتاب دور العقل والتفكير العقلي في تطور الحضارة الإسلامية.

25. **مشروع إعادة كتابة التاريخ الإسلامي.** مجموعة من الباحثين، بيروت: الغدير للطباعة والنشر، 2004، ص 583. أساس الكتاب مجموعة من المقالات سبق أن نشرت في مجلة المنهاج التي تصدر في لبنان في عدد من السنوات الماضية. وتناولت المقالات أهمية كتابة التاريخ العربي الإسلامي، والمعيقات التي حالت دون إنجاز هذه المهمة، في ضوء مشكلات التدوين في التاريخ الإسلامي عامة ومناهج المؤرخين المسلمين، وموقع القرآن الكريم في رؤية وقائع التاريخ وجهود معاصرة في كتابة التاريخ ذات توجهات سلبية وأخرى إيجابية.

26. **فلسفة الوجود والجدوى.** بنسالم حميش، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004، ص 270. يعالج المؤلف دور السجال في تقدم التفكير العلمي وعملية الإبداع الفكري، يقرر المؤلف أن انتكاسة الحس النقدي والسجال هي الإشكالية المركزية في الثقافة العربية المعاصرة. وقد وقع الكتاب في بابين تناول الأول قضايا الغزو الثقافي والاقتصادي والعسكري الغربي ممثلاً عليه بالإيديولوجيا الفرانكفونية وعقيدة القوة الأمريكية، وتناول الباب الثاني بداوة الفكر وفخاخ البداوة ونماذج للحداثة المعاقة.

مشكلات البحث العلمي
في الدراسات الإسلامية
الأردن: 3/4-8/5/2004م

مكتب المعهد في الأردن

أولاً: فكرة الدورة

نظم المعهد العالمي للفكر الإسلامي/مكتب الأردن، دورة بعنوان: "مشكلات البحث العلمي في الدراسات الإسلامية" بالتعاون مع جامعة الزرقاء الأهلية وجامعة اليرموك، وذلك في أيام السبت من كل أسبوع من شهر نيسان بالإضافة إلى الأسبوع الأول من شهر أيار لعام 2004م بواقع عشرين ساعة تدريبية. حيث نبعت فكرة الدورة من وعي وإدراك لدور الأستاذ الجامعي وخبرته في الإسهام الفعال في البحث العلمي، بالإضافة إلى تنفيذ إحدى توصيات الدورة التي عقدها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون من الإيسسكو وجامعة اليرموك حول "البحث التربوي وتطبيقاته في الدراسات الإسلامية في الجامعات" فيما يتعلق بمناقشة المشكلات التي تواجه البحث العلمي في الدراسات الإسلامية، في ضوء خبرة الباحثين المتخصصين. وتمت دعوة نخبة من أساتذة الجامعات من كليات الشريعة والدراسات الإسلامية في الجامعات الأردنية الحكومية والخاصة، وبلغ عدد المشاركين في الدورة (45) خمسة وأربعين مشاركاً.

ثانياً: فعاليات الدورة

بدأ اليوم الأول للدورة في اليوم الثالث من شهر نيسان 2004م بالجلسة الافتتاحية في قاعة المعهد بإدارة مشرف الدورة الدكتور عبدالجبار سعيد/المستشار الأكاديمي لمكتب المعهد في الأردن. وألقى الكلمة الافتتاحية للدورة الأستاذ الدكتور إسحق فرحان، رئيس المجلس العلمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، بعدها ألقى ممثل جامعة الزرقاء الأهلية الأستاذ الدكتور عمر الأشقر، عميد كلية الشريعة، كلمة الجامعة، ثم جاءت كلمة ممثل جامعة اليرموك الأستاذ الدكتور أمين القضاة، ثم أعقب ذلك كلمة من ضيف الدورة الدكتور فتحي ملكاوي المدير التنفيذي للمعهد.

بعد ذلك بدأت مناقشة المحور الأول من محاور الدورة الذي كان بعنوان: "المشكلات المتعلقة باختيار الموضوع والدراسات السابقة"، كان المتحدث الرئيس في الجلسة الأستاذ الدكتور عمر الأشقر، الذي عرض أهم المشكلات التي تواجه الباحثين في اختيار موضوعات بحوثهم، وبين أهمية الاطّلاع على الدراسات السابقة، ونقدها والحرص على تقديم الجديد بعد ذلك. كما أكد المحاورون على ضرورة اختيار الموضوعات ذات الأولوية، والتي تسهم في نهضة الأمة الفكرية الشاملة.

أما المحور الثاني لأعمال الدورة في يوم السبت 2004/4/10م فقد عقد في جامعة اليرموك، وكان بعنوان "المشكلات المتعلقة بخطة البحث وصياغته"، وقد حاضر فيه الأستاذ الدكتور عبدالعزيز الدوري، أستاذ التاريخ في الجامعة الأردنية، والدكتور فتحي ملكاوي. حيث أكد المحاضران على أهمية الإبداع والجدة في وضع خطة البحث وصياغة عناصرها، بالإضافة إلى بيان أنواع الخطط، وإجراءات كتابة البحوث.

أما المحور الثالث للدورة فقد تمت مناقشته في يوم السبت 2004/4/17م في جامعة الزرقاء الأهلية، حيث تناول موضوع "المشكلات المتعلقة بمناهج البحث" من قبل الأستاذ الدكتور إسماعيل عمايرة، أستاذ اللغة العربية في جامعة الزرقاء الأهلية، والدكتور فتحي ملكاوي، حيث استعرض المحاضران دلالة المفاهيم المتعلقة بالمنهجية والمناهج والتمثيل على ذلك من قضايا البحث في الدراسات الإسلامية.

وعقد اليوم الرابع من أيام أعمال الدورة في يوم السبت 2004/4/24م في قاعة المؤتمرات بحرم جامعة الزرقاء الأهلية، حيث نوقش فيه المحور الرابع من محاور الندوة وهو بعنوان: "المشكلات المتعلقة بالتعامل مع المصادر"، تناول الدكتور عبدالمعز حريز، طرق الاستفادة من المصادر وكيفية تفادي عيوب التوثيق لها، مع التطرق إلى كيفية التوثيق عند النقل عن شبكة الإنترنت، كما تم استعراض عدد من المواقع البحثية على الانترنت.

اختتمت الدورة أعمالها يوم السبت 2004/5/8م في قاعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، حيث خصص هذا اليوم الختامي لورشتي عمل تطبيقيتين لكيفية تفادي المشكلات التي تواجه الباحث في الدراسات الإسلامية قدم الجلسة الأولى الدكتور عبدالمعز حريز، حيث عرض نموذجاً تطبيقياً لأحد الأبحاث بين فيه إجراءات جمع المادة، ومراجعة الدراسات السابقة، وجمع ما يتعلق ا من معلومات. أما الجلسة الثانية فقدم فيها أربعة من المشاركين رؤيتهم لمشكلات البحث العلمي في الدراسات الإسلامية، وأجروا نقداً تطبيقياً لبعض البحوث المنشورة.

وأعقب ذلك حفل الختام الذي جرى فيه توزيع استبانة تقويم الدورة وتوزيع الشهادات والكلمات الختامية للمؤسسات المنظمة للدورة.

واقع الأسرة في المجتمع: تشخيص للمشكلات
واستكشاف سياسات المواجهة

القاهرة 26-27/ سبتمبر 2004م

خالد عبد المنعم*

عقد المؤتمر بالتعاون بين قسم علم الاجتماع بجامعة عين شمس ومركز الدراسات المعرفية بالقاهرة، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وشارك فيه كوكبة من العلماء والمفكرين.

وتضمن برنامج المؤتمر إضافة إلى الجلسة الافتتاحية والختامية – ست جلسات ومحاضرة عامة. وقد بدأت أعمال المؤتمر بجلسة افتتاحية تضمنت الترحيب بالمشاركين وعرض لفكرة المؤتمر وأهدافه. وقد تحدث في الجلسة الافتتاحية كلٌّ من: د. علي ليلة، أستاذ علم الاجتماع، ومقرر المؤتمر، ود. شادية قناوي، رئيس قسم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ورئيس المؤتمر، ود. رفعت العوضي، المستشار الأكاديمي لمركز الدراسات المعرفية، ود. محمد هريدي، عميد كلية الآداب، جامعة عين شمس، ود. مراد عبد القادر، نائب رئيس جامعة عين شمس لشئون المجتمع وتنمية البيئة

فكرة المؤتمر وأهدافه

تشكل الأسرة عصب بناء المجتمع وأحد ركائزه الأساسية؛ إذ تعني رشادة فعلها رشاد المجتمع وقوته، وقدرته على التأثير الفعال في بناء الأمة. وتمثل الأسرة اللبنة الأولى

---

* المدير التنفيذي لمركز الدراسات المعرفية، القاهرة. epistem@hotmail.com

في إعداد المجتمع وتدريب المنتسبين إليها على أداء أدوارهم الاجتماعية بفاعلية. وكذلك هي المنوطة بالحفاظ على تراث المجتمع من خلال تربية أفرادها وتنشئتهم على ذلك التراث، والحرص على نقله من فرد لآخر ومن جيل لآخر. وبالتالي فإن ضعف الأسرة هو أول خطوات انهيار المجتمعات. ويعقد المؤتمر في وقت تتعرض فيه الأسرة في المجتمعات العربية والإسلامية إلى ضغوط هائلة تهدد تماسكها وتنذر بانهيارها.

وقد حاول المؤتمر تشخيص واقع الأسرة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية من حيث طبيعة وظائفها وبنائها والمشكلات التي تواجهها، وتوضيح الرؤية الإسلامية لمفهوم الأسرة والمشكلات من أجل دعم بناء الأسرة والأخذ بيدها كما حاول المؤتمر اقتراح بعض السياسات الاجتماعية التي تساعد على مواجهة المشكلات الآنية والمستقبلية للأسرة، واستخلاص بعض السياسات والبرامج والتوصيات التي يمكن أن تساعد على توعية الأسرة في مجتمعاتنا.

أولاً: المحاضرة العامة

قد ألقى د. عبد الحميد أبو سليمان –رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، محاضرة بعنوان **(الأسرة والمجتمع: أفكار للمنافشة)** أكد فيها أنّ: المرأة عنصر أساسي في الإصلاح، وأنّ إهمال دورها هو إحباط لجهود الإصلاح. وأشار إلى الهجمة الشرسة من قبل الغرب على المرأة والأسرة ورأى أنه لكي تفهم أسباب الهجمة، يجب علينا أصلاً دراسة طبيعة الغرب والذي يتبنى الداروينية أي مفهوم الحيوان، مفهوم الغاب أي أنّ الحق للقوة وليس القوة للحق، ومن ثمّ نحى الغرب ثقافة الأديان التي تقوم على العدل والمساواة . وبين سيادته أن العالم الإسلامي تلميذ فاشل للحضارة الغربية لأنه لا يعي ذاته ولا ذات الطرف الأخر. وبين ضرورة مجابهة تلك الهجمة بالحفاظ على الأسرة واستعادة النظام العام، والنظر إلى ثقافتنا، وعلاقة قيمنا بإنجازنا الإنساني، وإيجاد التكامل بين الديني والمدني.

ثانيا: أوراق المؤتمر

استعرض د. أحمد عبد الله زايد في ورقته بعنوان **(تفكك أواصر الأسرة** في **عـالم ما بعد الحداثة)** إلى شيوع الفردية والفوضى في العلاقات،، وأشار إلى رؤيـة بعـض علماء الاجتماع في الأسرة بأنها مؤسسة تتأرجح بين الموت والحياة. والحـديث الآن يدور حول أسر وليست أسرة. ومن الممكن أن تتأسس على أنماط غير معهودة لـدى الجميع. ويرى أن الأسرة المعاصرة تحتاج إلى مؤسسات اجتماعية تواكب متطلبـات العولمة ويجب السعي إلى التأكيد على أن الزواج هو الشكل الوحيـد لبنـاء الأسـرة الشرعية والتأكيد على نمو قوة النساء في المجتمع.

وناقش د. صالح سليمان في بحثه المعنون بـ **(الآثـار الاجتماعيـة لاسـتخدام الانترنت على الأسرة العربية)** أن الانترنت بشكل خاص لعب دوراً محورياً في تعظيم أشكال الاتصال بين البشر وعدد ايجابيات شبكة الانترنت من تيسير للمعلومة وتوسيع دائرة الكتابة المقروءة وسهولة التعامل مع المكتبات، وأشار في نفس الوقت إلى سلبيات الشبكة مثل هدر الوقت وإهمال الحياة والأنشطة الاجتماعية، مما يؤثر تأثيراً سلبياً على الأسرة وتدهور العلاقات الاجتماعية.

وبين د. صلاح عبد المتعال في بحثه **(المردود الحضاري للعولمة علـى الأسـرة العربية المعاصرة)** أن الأسرة العربية المعاصر كمثل غيرها تعرضت لتيـارات العولمـة، والتي فرضتها الهجمة الرأسمالية لتحقيق أغراضها الماديـة القائمـة علـى السـلوك الاستهلاكي النهم. بل امتدت تلك الهجمة إلى محاولـة تغـيير عقائـدنا ومناهجنـا التعليمية. ويرى أن الضغط المستمر من القوة الرأسمالية في فرض عولمتها قد يؤدي إلى تمسك الأسرة العربية بثوابتها والعودة إلى ذاتيتها الحضارية، والمبادأة بـدفع العـدوان بأشكاله المختلفة. وأنه لن يتأتى ذلك بدون تضافر جهود الأسرة العربية والدولـة في مكافحة الفقر والجهل والأمية وبناء أطفال أسوياء تتوفر لديهم وسائل العيش الكريمة.

وأشار د. سيف الدين عبد الفتاح في ورقته **(المدخل السفني** في **تحليل الأسـرة: محددات التنشئة الاجتماعية والسياسية)** إلى معنى منبثق من حديث السفينة فالأسرة

تكوين اجتماعي يتصل بالنشاط السياسي وعمليات التنشئة. وأن الأسرة هي في تكوينها (نموذج مصغر للدولة). وحاولت الورقة دراسة تأثير البيئة المجتمعية المحيطة بعمليات التنشئة السياسية والاجتماعية، ودراسة الأنساق القيمية والأسرية والسلوكية والسلطة والنسق الثقافي.

ولاحظ الشيخ/ جمال قطب في ورقته بعنوان **(تكامل البناء الأسري وتفاعل أدواره)** أن الأسرة هي آخر القلاع في مقاومة الهجمات الشرسة الداخلية والخارجية، وأن أول خطوات تحصين الأسرة هو عودتها إلى فلكها الشرعي المتصل بالمدار الإلهي. وحاولت الورقة التأكيد على أن الزواج مشروع اجتماعي يساهم في بناء أسرة سوية منضبطة، وأن سفينة الأسرة لا يكفي فيها دور بعض أفرادها ولكن لا بد من جميع الأدوار وتكاملها وتفاعلها. ولا يتوقف تيسير الزواج على الأسرة فقط بل يجب على الدولة أن تيسر للشباب تكوين الأسرة وكذلك وسائل الإعلام أن تلتزم بقيم المجتمع وهويته وتراثه.

واستعرض د. علي ليلة في بحثه **(تأثير التحولات الاجتماعية والاقتصادية على بناء الأسرة)** أثر تلك التحولات على المجتمع العربي والإسلامي وبناء الأسرة فيه. وأشار إلى تأكيد الثقافة العربية الإسلامية على النمط النووي في تشكيل الأسرة والاهتمام بالوالدين وبذي القربى والأهل. وأشار إلى الضغوط التي تعرضت لها أسرة الطبقة الوسطى مما جعلها أكثر هشاشة في بنائها وضعف القيم التي تتولى تنظيمها. وكذلك أشار إلى تأثير الحالة الاقتصادية وهجرة كثير من أفرادها للبحث عن لقمة العيش؛ مما أدى إلى تأنيث الأسرة ونشر الثقافة الاستهلاكية والمنحرفة في إطارها الاجتماعي. وحاول الباحث وضع بعض السياسات الاجتماعية التي تستهدف إعادة تماسك البناء الأسري.

وتحدثت د. رباب الحسيني في ورقتها **(واقع التنشئة الاجتماعية في الأسرة)** عن أن مفهوم الأسرة لم يعد من الثوابت، لتعرضها لمجموعة من المؤثرات المحلية والعالمية مما يدعو إلى ضرورة إعادة فهمها لتغير أنماطها ووظائفها. وترى أن لفظ الأسرة ذاته

أصبح مفرغاً من مضمونه المتعارف عليه في ظل الدعوة (لأسرة عالمية). وحاولت الدراسة الكشف عن الواقع الفعلي للأسرة من خلال التعرف إلى الدور الذي تقوم به في عملية التنشئة الاجتماعية، والتأكيد على أهمية عناصر التنشئة الاجتماعية وأن أي خلل فيها ينم عنه توترات تنعكس على بقية المجتمع.

ورأت د. إجلال حلمي في بحثها **(العنف الأسري في المجتمع العربي: تحليل نقدي)** أن العنف الأسري يعبر عن أزمة تمر بها الأسرة نتيجة مشكلات استعصى حلها، وتحولت إلى عنف أصاب جميع أفراد الأسرة، وأن انتشار هذه الظاهرة يهدد نسق الأسرة والمجتمع كله، وأن العنف الأسري يسهم في إحلال ثقافة غريبة مكان ثقافة أصيلة، وتؤدي إلى حدوث اختلالات في الأسرة وتصدعات تعرضها للانهيار. وترى أن البعد العلاجي لظاهرة العنف الأسري يتطلب توافر استراتيجيات قابلة للتطبيق ذات طابع شمولي يتعامل مع العنف بما يضمن سلامة جميع أفراد الأسرة وتطبيق برنامج وقائي ينتقل في صورة نمط ثقافي يتناقله الأبناء عن الآباء.

وقد تناولت د. حنان سالم في بحثها **(الدوافع الاجتماعية والاقتصادية لجرائم القتل في الأسرة المصرية)** أثر التحولات الاجتماعية والاقتصادية على الأسرة وتماسكها وزيادة معدلات الفقر والبؤس والحرمان وانتشار التطلعات الاستهلاكية بين كل فئات المجتمع وخاصة لدى الشباب وإدمان المخدرات. كل ذلك ساعد على انتشار الجرائم داخل الأسرة المصرية. ورأت أن جرائم القتل أصبحت متبادلة بين جميع أفراد الأسرة، وأن معظمها غير مخطط له.

وعرضت د. فايزة يوسف في ورقتها **(السياق النفسي والاجتماعي لتنشئة الأبناء داخل الأسرة)** دور الأسرة في تربية الأبناء ورجاحة كفتها عن بقية المؤسسات الأخرى، فهي تشكل مركز الوسط بين الطفل وثقافة المجتمع السائدة. ورأت أن الوالدين عليهما عبء كبير في مسألة التنشئة الاجتماعية ويتراوح هذا الدور ما بين المبالغة أو التراخي الشديد. ورأت أن الأساليب التي تعتمد على التقبل والتسامح

والحب والعطف والضبط والحوار والديمقراطية تُعد منهجاً سوياً في التنشئة الاجتماعية يتيح للطفل أقصى درجات النمو السوي المتزن في المجالات المختلفة.

وناقش د. سعيد إسماعيل علي في بحثه **(الأبعاد التربوية للتفاعل والعلاقات داخل الأسرة: رؤية إسلامية)** أن عملية إعداد الآباء والأمهات أمر هام في تربية الأسرة، وذلك بصقلهم بمجموعة من المهارات والاتجاهات التي ترفع من قدراتهم وكفاءتهم في فهم أدوارهم تجاه أبنائهم. ورأى الباحث أن المرأة تتصدر الدراسة باعتبارها القوة البشرية التي تشكل وتضع بصماتها على شخصية الطفل المكونة لما يمكن اعتباره (البنية الأساسية) لهذه الشخصية. وأشار إلى أن بقية المؤسسات يمكن أن تفشل دور الوالدين أو العكس، ولذا يؤكد على ضرورة التنسيق والتناغم بين مؤسسات المجتمع ونظمه بشرط أن تكون لذلك المجتمع مرجعية فكرية تتسم بالمصداقية والشمول والدقة.

وعرض د. ثروت أسحق في ورقته **(محددات مكانة المرأة وأدوارها** في **بناء الأسرة)** القواعد التي تنظم مكانة المرأة في إطار الأسرة العربية (الثقافة العامة والفرعية، والتعليم، الدخل...الخ). ولاحظ أن مستقبل المرأة في الوقت الحاضر يقودنا إلى تتبع دورها في بناء المجتمع المدني وخاصة مع وجود تحديات راهنة من ضمنها ثورة المعلومات والعولمة وغيرها.

وأشار د. السيد عمر في ورقته **(النسق السياسي للأسرة: المنظور الإسلامي)** إلى الفرضيات التي روجها الفكر الغربي السائد حول وجود رابطة أساسية بين الأسرة والنظام الأبوي والاستبداد والإسلام، فبين زيف هذه الفرضيات. وأشار الباحث إلى إزاحة الأسرة كنسق سياسي منذ بداية عهد الدولية القومية، ووضح المرتكزات الخمسة للرؤية الكلية الإسلامية الأمة، الدين، والنفس الواحدة، وماهية الإنسان، والجسد العضوي، في مقابل الرؤية الكلية الغربية التي تقوم على الجسد، الإنسان الطبيعي، الفصل بين الدين والسياسة، والمواطن الفرد، وسبق حياة الإنسان كفرد على نشأة المجتمع. ويرى الكاتب في نهاية عرضه أن استعاده نسق الأسرة/الأمة يعتبر مدخلاً لأي إصلاح سياسي حقيقي في العالم الإسلامي.

وبين د. رفعت العوضي في ورقته **(الأسرة الممتدة** في **ضوء تشريع الميراث)** أن تشريع الميراث يحقق ثلاثة أنواع من الامتداد للأسرة، الأسرة الممتدة رأسياً أي التي تمتد من حيث الفروع. والأسرة الممتدة أفقيا (الأخوة والأخوات والأعمام والعمات) بحيث يحقق الامتداد المالي الاقتصادي والتكافل الاجتماعي. والأسرة الممتدة تداخلياً نتيجة صلة النسب مما يساعد على توسعة مفهوم الأسرة. ويرى الباحث أن النظر لمسألة ميراث النصف للمرأة ليس ظلماً لها لعدم تكفلها بالنفقة على أفراد أسرتها بل إنه يجعل ميراثها من قبيل (مصروف الجيب).

وفي ورقته **(مكانة المرأة وحقوقها** في **الشريعة الإسلامية)** بين د. أحمد ا ـدوب المكانة التي اختص بها الإسلام المرأة والحقوق التي قررها لها. ودعا النسوة التقدميات والمتحررات إلى عدم تبني توصيات لمؤتمرات تهدف إلى القضاء على نسيج الأسرة مثل (مؤتمر بكين)، وأنهم لو صرفن جهدهن لتدبر حقوقهن من وجهة نظر الإسلام لكان أجدى لهن ولمجتمعاتنا المسلمة. وتتطرق في حديثه لمسألة القوامة والميراث وأوضح نظرة الإسلام فيهما.

وتناولت د. هبة رؤوف في ورقتها **(تحولات الأسرة** بين **علم الاجتماع والنظرية الإنسانية)** أهمية سحب الأسرة كوحدة تحليل في مجال النظرية السياسية باعتبار النسيج الاجتماعي أحد مساحات ممارسة الدولة. وحاولت في ورقتها استكمال الجهد النظري برسم خريطة نظرية للقضايا والهموم لفهم تحولات الأسرة. ورأت أن ذلك لا يتم دون دراستها ودون بحث انعكاساتها على بيئة الأسرة ومن أبرزها: تحول النظر للمرأة من كونها فاعل اجتماعي إلى كونها فرد مستقل، النظر إلى حقوق الوالدين على الطفل إلى كونها حقوق سلبية تعوق حريته، الفردية التي أثرت على مركزية الأسرة، تراجع مفهوم الاستقرار المكاني والمهني أمام العولمة الرأسمالية. وحاولت على بناء تصور جديد للأسرة لكي تتمكن من القيام بدورها في واقع متغير.

وبينت د. شادية قناوي في بحثها **(المرأة وواقعنا الاجتماعي المعاصر)** أن الاتجاه النسوي الجديد يعبر عن اتجاه ما بعد حداثي رافضاً مركزية العقل الذكوري وفكرة

وجود المراكز والأطراف. وناقشت أبرز المشكلات التي تواجة المرأة من اهتمام معظم كتابات مؤسسات المجتمع المدني على قضايا المساواة، وهي المسألة التي تعرقل وتضيق حصول المرأة على حقوقها، وكذلك التناقض بين القول والفعل بشأن قضايا المرأة سواء على المستوى الرسمي أو العلاقات اليومية، وعدم إعمال العقل لفهم صحيح الدين مما يسهم في الفهم الخاطئ لنصوص الدين.

ورأت د. سامية حسن الساعاتي في بحثها (المرأة وتحديات الموروث الثقافي) أن التمييز بين الرجال والنساء راجع إلى المعتقدات الاجتماعية، والثقافية، والاتجاهات السائدة فيه. وأن حقيقة وضع المرأة في المجتمع المصري والعربي بما في ذلك قيمة جسدها، تتشكل يومياً من هذه المعتقدات، فليست النظرة إلى المرأة، مجرد نظرة فردية، بل نظرة عامة تتبناها الثقافة. ورأت أن المجتمع ينظر إلى الرجل على أنه كائن اجتماعي في المقام الأول، بينما النظرة إلى المرأة مختلفة. وأن تعديل تلك الرؤية لن يتحقق إلا بالدور الذي سوف تؤديه المرأة في مجال التنمية والإنتاج الاجتماعي.

أولويات البحث

في الدراسات الإسلامية

الرباط: المملكة المغربية

21-22 سبتمبر 2004م

إدريس بووانو*

نظمت جمعية خريجي الدراسات الإسلامية العليا بتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي ندوة علمية تحت عنوان: "أولويات البحث في الدراسات الإسلامية"، بمدرج الشريف الإدريسي، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

وقد تضمنت الندوة بعد الافتتاح أربع جلسات، كانت على الوجه الآتي:

كان محور الجلسة الأولى "علوم القرآن والدراسات القرآنية" وتضمنت عرضين، الأول تقدم به الدكتور الشاهد البوشيخي، حيث أشاد بأهمية العمل بالأولويات، كما أشار إلى جملة أولويات ينبغي أن تنال العناية الكافية في مجال الدراسات القرآنية ومن أهمها تحديد المفاهيم، وقضايا المصطلح القرآني، والهدي المنهاجي، والإعجاز العلمي، وإعداد نصوص الدراسات القرآنية، وتكميل أصول البيان، إضافة إلى أن العمل بالأولويات شرط مهم في مجال الفقه.

أما العرض الثاني فقد تقدم به الدكتور أحمد أبو زيد، واختار الحديث عن الأوليات لأ ا في نظره تتعلق بالشرط الضروري للنهوض بالبحث في الدراسات القرآنية مما يعد سابقاً على الأولويات التي تفترض سياسة مرسومة لدى الجميع، ومعرفة مراحلها ووسائلها، كما أشار إلى أن الباحثين في أمس الحاجة لمعرفة أهم

---

* دكتوراه في علوم اللغة العربية وباحث مغربي منشغل بالدراسات الإسلامية.

الصعوبات التي تعترض الباحث في الدراسات القرآنية ومن أهمها اتساع مجال التعامل مع المصادر، واتساع مجال البحث في الدراسات القرآنية ، والحاجة إلى التمرس بالمنهج العلمي. بعد ذلك دعا إلى ضرورة رسم استراتيجية واضحة للبحث العلمي، وتفعيل عمليات التنسيق بين الباحثين.

وكان محور الجلسة الثانية السنة النبوية وقضاياها، وتضمنت عرضين، عرض أولهما الدكتور فاروق حمادة، وتساءل فيه عما قدمته الجامعة المغربية في مجال الدراسات الحديثية بجميع أنواعها نصوصا ومصطلحا وفقها. وأعقب ذلك بحديثه عن ثلاث أولويات وهي: التركيز على الدراسات المنهجية، وربط السنة النبوية بالحياة، وإبراز المشاركات المغربية الأصيلة في مجال الدراسات الحديثية.

قدم الدكتور عبد العزيز فارح العرض الثاني في الجلسة، وأشار إلى جملة أولويات ينبغي الاشتغال ا في الدراسات الحديثية ومن أهمها: إيجاد موسوعة تجمع الأحاديث الصحيحة والحسنة، والوقوف على مسائل وقضايا خلافية، وإبراز طبيعة المحدثين في النقل والنقد، وإيضاح إمكانيات توظيف مناهج المحدثين، ورصد ومتابعة ما يكتب عن الإسلام وعن السنة النبوية بصفة خاصة، والتكشيف الموضوعي لكتب علم المصطلح وغيرها من كتب الحديث، والتأليف في علم الجرح والتعديل وقواعده في الغرب الإسلامي.

الفكر الإسلامي والقضايا المعاصرة، كان محور الجلسة الثالثة التي تضمنت عرضا واحدا تقدم به الدكتور محمد بلبشير. وقد أشار في حديثه إلى الظروف التي أسست فيها شعبة الدراسات الإسلامية، ثم تطرق للحديث عن أهم الأولويات التي ينبغي أن ينتبه إليها وهي في نظره خمس أولويات: ضرورة العمل على مسايرة الإصلاح الجامعي، وحسن الاستفادة من إيجابياته، والتركيز على ما في الإصلاح الجامعي من خدمة للمجتمع، وفتح باب الاجتهاد للانفتاح على العالم الخارجي، وتصحيح الوجه الحقيقي للإسلام، وفتح أبواب التعاون مع الهيآت والمؤسسات. ولتحقيق هذه الأولويات أشار إلى ضرورة التركيز على البحث المرتبط بالواقع، **و**اجتناب اجترار

المواضيع المبحوثة، واعتماد الأصول ومقاصد الشريعة وضوابط البحث والوسطية والاعتدال فيما يتخذ من مواقف، والحفاظ على مناهج البحث الخاصة بكل علم.

أما الجلسة الرابعة فكان محورها أصول الفقه ومقاصد الشريعة، وتضمنت عرضين: الأول تقدم به الدكتور حسين آيت سعيد، وأشار في بدايته إلى: ضرورة إعادة النظر فيما كان والتسلح بآليات الدفع بالعلوم الشرعية، وضرورة التركيز على الكيف لا الكم من أجل إخراج علماء قادرين على الاجتهاد، وضرورة النظر في المواد الأصلية التي تؤهل الباحث للاجتهاد. أما في جانب الأولويات فقد ذكر منها: إزالة القضايا الكلامية من أصول الفقه، تحرير الكلام في المصالح المرسلة، وإعادة النظر في شروط ا تهد، و توجيه البحوث إلى مزيد من التنقيح في مادة الأصول.

وقد تقدم بالعرض الدكتور أحمد الريسوني، وعرض فيه جملة أولويات، قسمها إلى نوعين: أولهما الأوليات الأصولية، ومنها التأريخ لعلم أصول الفقه تأريخا ومنهجا، تجنبا لاختلاط الأصول بالتاريخ، والتمييز بين الثابت والمتغير بين قضايا أصول الفقه وقواعده، وبين ما هو من صميم الشرع وما هو اجتهاد، والوقوف على التطورات الهائلة التي عرفها مجال أصول الفقه كما ونوعا، واستكشاف الحلقات المهملة والناقصة في مجال علم أصول الفقه، والقيام بالدراسات الأصولية للقرآن والسنة، والقيام بالدراسات الأصولية المقارنة سواء في ا ال القانوني والتشريعي أو اللغوي بين الأصول الشيعية والأصول السنية، وأخيراً توظيف مناهج البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

أما النوع الثاني من الأولويات فيتعلق بالأولويات المقاصدية، ومنها الدراسات المقاصدية للقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة من قبيل البحث في مقاصد القصص القرآني، والبحث في مقاصد الأمثال في القرآن الكريم، والبحث في مقاصد الدعاء؛ ومنها إعمال المقاصد واعتمادها في قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، والبحث في طرق كشف واثبات المقاصد، وضرورة البحث في مقاصد العقائد.

هذه جملة العروض التي تميزت ا الندوة في جلسا ا الأربع، وقد صاحبتها تعقيبات بعض الأساتذة المشاركين والطلبة الباحثين، كما تضمنت الندوة جملة من التوصيات، من أهمها: استكمال البحث في مجال الدراسات الإسلامية من لدن الأساتذة والباحثين الطلبة، وتكوين فرق ومجموعات البحث في كل مجال من مجال الدراسات الإسلامية، وفرز أهم القضايا التي تضمنتها البحوث المنجزة، وتمكين المستفيدين منها، وكذلك تنقية مجال الدراسات الإسلامية من البحوث التي تشكل عبء على هذا ا ال. كما أوصت الجهات المنظمة للندوة بطبع ونشر أعمالها حتى يتيسر الاطّلاع والاستفادة من موادها.

مؤتمر آفاق الإصلاح التربوي في مصر

المنصورة، مصر: 2-3 أكتوبر 2004م

عبد الرحمن النقيب*

عقد هذا المؤتمر بالتعاون مع كلية التربة جامعة المنصورة، ومركز الدراسات المعرفية بالقاهرة وذلك بقاعة المؤتمرات بكلية التربية جامعة المنصورة، واستهدف المؤتمر مناقشة ضرورات الإصلاح التربوي في مصر، وأخر محاولات الإصلاح التربوي فيما يسمى بالمعايير القومية ومدى شمولية هذا الإصلاح؟ ومدى تأثره بالفكر الغربي؟ ومدى معالجته للواقع المعاش؟ وكيف يمكن توجيه هذا الإصلاح لخدمة قضايا الوطن والأمة؟

بدأ المؤتمر بجلسة افتتاحية تضمنت الكلمات الافتتاحية من إدارة المؤتمر والمؤسسات المنظمة له، تناولت الترحيب بالمشاركين وشكر الباحثين الذين شاركوا في إعداد بحوث المؤتمر وأهمية التداول حول موضوعات المؤتمر وتوقيت موعدها. وعرضت بحوث المؤتمر الأربعة عشر في أربع جلسات على مدى يومين متتاليين، إضافة إلى جلسة خامسة تضمنت محاضرة د. عبد الحميد أبو سليمان.

استعرض محمود قمبر الأستاذ المتفرغ بمعهد الدراسات التربوية بجامعة القاهرة دلالات الإصلاح التربوي بوصفه مفهوماً، والضرورات الداخلية والخارجية للإصلاح التربوي، وبعض الملاحظات النقدية للسياسات التعليمية للإصلاح التربوي في مصر.

* أستاذ أصول التربية في جامعة المنصورة

وتناول صبري الحوت أستاذ ورئيس قسم أصول التربية بجامعة الزقازيق المقصود بالمدرسة الفعالة، وطموحات إيجادها وخصائصها ومستلزمات تحقيقها وعلاقتها بالجودة الشاملة.

وتحدث علي السيد الشخيبي أستاذ أصول التربية ومدير مركز تطوير التعليم الجامعي بجامعة عين شمس عن المقصود بالمشاركة المجتمعية في التعليم، والتغيرات المحلية والعالمية التي توجب تلك المشاركة المجتمعية، وواقع تلك المشاركة في التعليم المصري كما عرض لرؤية مستقبلية لتلك المشاركة في التعليم المصري.

وأبرزت جورجيت دميان جورج مدرس أصول التربية ببورسعيد التجارب التاريخية للمشاركة المجتمعية في مصر "المسلمين والأقباط معاً"، وبعض التجارب الحالية لتلك المشاركة، وضرورة تدعيم هذا الاتجاه لتمويل التعليم المصري.

وتناول بحث عبد الغني عبود أستاذ الإدارة والتربية المقارنة بجامعة عين شمس مصطلحات الإدارة التربوية المتميزة وماذا يراد بها، وطموحات تلك الإدارة وتحدياتها وأهم خصائصها، وكيف تصنع تلك الإدارة في ظل واقعنا المعاش.

وعالج أحمد إسماعيل حجي أستاذ أصول التربية بجامعة حلوان ضرورة تطوير نظام إعداد المعلم في مصر، وكيف أن هذا التطوير لا يمكن أن يتم إلا في جامعة متطورة ومتطورة، وداخل مجتمع تسوده الحرية والديموقراطية يهتم بالإنسان وتنميته وترتفع فيه معدلات التنمية والتطبيقات العلمية في حياة المجتمع.

واهتم حسين بشير من معهد الدراسات التربوية جامعة القاهرة بضرورة التنمية المهنية للمعلم، ومفهوم التنمية المهنية، ومفهوم التدريب أثناء الخدمة، والوضع الحالي للتنمية المهنية في بعض الدول المتقدمة وكيف يمكن الاستفادة بذلك في مصر.

وجاءت محاضرة د. عبد الحميد أبو سليمان رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي تبرز كيف أن النمو الطبيعي لجميع الكائنات يبدأ صغيراً ثم يكبر، وكذلك الإنسان؛ ومن ثم جاءت ضرورة الاهتمام بتربية الطفل، ولما كان الوالدان هم أكثر الناس حرصاً على تربية الطفل فقد وجب التركيز على أدبيات الوالدية والتنشئة الأسرية الموجهة إلى

الوالدين. وركزت المحاضرة أيضاً على البعد النفسي والوجداني لدى الطفل وكيف أن مرحلة الطفولة هي مرحلة التكوين النفسي والوجداني. وأكد المحاضر إن تربية الجيل الجديد عقلاً ووجداناً وإرادة، هو بداية الإصلاح الحقيقي للأمة.

وعالج محمود أحمد شوق أستاذ المناهج بجامعة المنصورة أهم التحديات التي تعيق إسهام المناهج الدراسية عن تكوين المجتمع المعرفي في مصر وعن الإسهام في حل مشكلات المجتمع المصري، وأهم الطموحات التي يرجى تحقيقها في المناهج الدراسية بالتعليم العام في مصر.

ودارت ورقة السيد عمر أستاذ مساعد بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، وكذلك ورقة عبد اللطيف خليفة عميد كلية رياض الأطفال جامعة القاهرة حول منهج القيم والأخلاق المقرر على طلاب المرحلة الابتدائية واشتركا في أن الدين هو منبع الأخلاق، وقدما نقدا لمحتوى المقرر القائم على الاتجاه الوضعي الذي يقلل من أهمية الدين مصدراً للأخلاق.

أما ندوة المؤتمر بعنوان "**المعايير القومية لماذا وكيف؟**" فقد تحدث فيها أحمد المهدي أستاذ المناهج المتفرغ بجامعة حلوان، وحسن البيلاوي وكيل أول وزارة التربية والتعليم، ومهنى غنايم وكيل الكلية لشئون خدمة المجتمع وتنمية البيئة، وكمال نجيب أستاذ المناهج بجامعة الإسكندرية. وقد أكد أحمد المهدي على خصوصية التعليم بوصفه نظاماً إيكولوجياً يختلف عن النظم المادية والصناعية، ومن ثم لا ينبغي تطبيق المعايير والمقاييس دون تجاهل تلك الخصوصية، بينما ركز حسن البيلاوي على التجربة المصرية في وضع المعايير والمراحل التي تمت في هذا الاتجاه، وأنه جهد وطني مصري وأشار إلى أنه جهد لم ينته بعد ويحتاج إلى مزيد من المراجعة والتقويم. وتحدث مهنى غنايم عن قصة المعايير في أمريكا وانجلترا وانتقالها إلى مصر وتساءل هل هي مصدر خير أم شر؟ وهل هي بداية بلا نهاية؟ أما كمال نجيب فقد هاجم تلك المعايير القومية بشدة لأنها أداة لتوجيه التعليم نحو اقتصاديات السوق، وأنها نظام من الشعارات الجوفاء واعتبرها إصلاحات ذات توجه مادي يفاقم الفجوة بين مدارس الأغنياء ومدارس الفقراء وتحرم المعلم من استقلاليته المهنية وإبداعاته في مجال التدريب.

ومن خلال بحوث المؤتمر ومناقشاته يمكن أن نرصد التوجهات العامة للمؤتمر فيما يلي:

- هناك شعور مؤكد بضرورة الإصلاح التربوي الذي يستفيد من تجارب الآخرين والذي يحافظ على الهوية والانتماء ويحقق الطموحات في مواجهة التحديات في نفس الوقت. وهذه معادلة صعبة ينبغي أن يحرص عليها المفكرون والتربويون في تناولهم لأي إصلاح تربوي حقيقي منشود بحيث لا يتم الإصلاح خارج نطاق العصر وخارج تحدياته، ولا يهدد الأمة في منظومة هويتها وانتمائها العربي الإسلامي.

- يؤكد الحاضرون أن محاولة فصل "القيم والأخلاق" عن الدين كمصدر أساسي للالتزام الأخلاقي محاولة ضارة بالأمة تناقض منظومة كيانها الحضاري والنفسي وغير مبررة علمياً، بل معوقة وغير مجدية في دفع عجلة الإصلاح المنشود وتحقيق أهدافه، ليس في مصر بل وفي كافة مجتمعاتنا العربية والإسلامية التي هي مهبط الأديان ومنبع القيم والأخلاق. ومن ثم يلفت المؤتمر النظر إلى أهمية الاهتمام بالتربية الدينية كأداة فعالة لتكوين القيم والأخلاق لدى طلابنا في جميع المراحل التعليمية.

- رغم تقدير الحاضرين لجميع محاولات الإصلاح التربوي وآخرها محاولة وضع معايير قومية للتعليم بجميع عناصره من مدرسة ومعلم وإدارة ومناهج ومتعلم ومشاركة مجتمعية في أمور التعليم، إلا أن هذه المحاولة الأخيرة ما زالت في حاجة كبيرة إلى إنضاج ومشاركة من علماء الأمة ومفكريها ورجال التربية فيها لترشيدها وتوجيهها بما يخدم مصالح الأمة بكافة طبقاتها مهما كانت الضغوطات أو المغريات مع تجاوز المظاهر والنجاحات الشكلية.

- لأمتنا تجربتها الفريدة في مجال المشاركة المجتمعية في مجال نشر التعليم وتيسيره من خلال نظام الوقف، ولقد آن الأوان لإحياء تلك التجربة والاستفادة منها إلى أبعد الحدود على أن تتطور تلك التجربة لتناسب العصر ولتشمل تمويل التعليم وتوجيهه في نفس الوقت.

- التربويون مطالبون في المرحلة القادمة بإعطاء "الأسرة" أهمية بالغة للتعاون الفعال مع المدرسة والجامعة في تحقيق رسالتهما التربوية، من خلال الاهتمام بتقديم أدبيات تربوية موجهة للوالدين لمساعدتهم على حسن رعايتهم لأولادهم في جميع المراحل العمرية موظفين الدافع الفطري لدى الوالدين نحو تحقيق الخير لأبنائهم.

- يؤكد الحاضرون على أهمية اختيار المعلم وحسن إعداده وتدريبه، وعلى أن النمو المهني للمعلم عملية مستمرة لا تتوقف، ويرون ضرورة أن ينال المعلم ما يستحقه من التقدير المادي والأدبي حتى يستطيع القيام بمهامه التربوية بشكل فعال.

- يرى الحاضرون أن هناك حاجة ماسة لمراجعة ثقافتنا الحالية التي تعاني الكثير من الشوائب والكوابح التي تعوق النهوض بالأمة. ورجال العلم والفكر والتربية مطالبون بتنقية تلك الثقافة من هذه الشوائب والكوابح حتى تنطلق إرادة الأمة وأبنائها ومؤسساتها في سبيل الإصلاح والتغيير والتعمير.

- أمام الهجمة الشرسة على أمتنا وثقافتنا والتي تريد أن تطول نظامنا التعليمي بجميع محتوياته من مناهج ومعلم وإدارة وتمويل... الخ، فإن رجال التربية بالدرجة الأولى هم درع الأمة الواقي ضد تلك الهجمة. وهم مسؤولون عن تحديد ما ينفع الأمة ودفع ما يضرها دون خوف أو تردد.

- يرى أعضاء المؤتمر أن محاولات الإصلاح التربوي لا تكون فعالة إلا إذا اشتركت القاعدة في إعدادها وخاصة المعلمون ومديرو المدارس وأولياء الأمور والطلاب فضلاً عن العلماء والمفكرين ورجال الإعلام، وأن محاولات الإصلاح التربوي الفوقية حتى اليوم لم تثمر لهذا السبب في تحقيق أهدافها، لذلك فإنه لابد أن يتصدى رجال التربية قبل سواهم لإنجاح جهود الإصلاح وتجاوز الفوقية والعمل بجدية على تحقيق المشاركة الشعبية الواسعة الفعالة في إحداث الإصلاح التربوي المنشود.

- يدعو أعضاء المؤتمر إلى ضرورة إنشاء مراكز للتطوير التربوي في المحافظات التي بها كليات تربية أو مراكز بحث تربوية بحيث يتاح لها الاستعانة بالعلماء التربويين

من واقع تجار م ومارسا م، وأن تكون علاقتها مع وزارة التربية والتعليم وسطاً بـين المركزية واللامركزية بما يحقق الفائدة المرجوة لكل منهما.

وقد انتهى المؤتمر بتكوين لجنة تنفيذية مقرها كلية التربية بالمنصورة لدراسة المعايير دراسة علمية وتقديم مقترحا ا إلى وزارة التربية والتعليم بخصوص تحسين تلك المعايير وتفعيلها بوصف ذلك خطوة على طريق الإصلاح التربوي المنشود.

الملتقى العلمي الأول حول
"نقد المتن الحديثي"
عمان/الأردن: 2 تشرين أول 2004م

مكتب المعهد في الأردن

عقِد ملتقى نقد المتن الحديثي بالتعاون بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، وجمعية الحديث الشريف وإحياء التراث، وذلك في قاعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

وقد ابتدأ الملتقى بجلسة افتتاحية استهلّت بآيات من الذكر الحكيم، تلا ذلك كلمة راعي الحفل، الأستاذ الدكتور إسحاق أحمد فرحان -رئيس مجلس إدارة جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية- رحب فيها بالحضور -علماء وطالبي علمٍ-، وشكر فيها المؤسسات المساهِمة في عقد المؤتمر، كما شكر الباحثين والعلماء المشاركين من: ماليزيا، والسعودية، وسوريا، بالإضافة إلى الأردن. وقد بين فيها أهمية موضوع هذا الملتقى في حفظ السنة النبوية، والذب عنها، وجعلِها مصدراً أساسياً لحياة الناس في ا الات: التربوية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والمعرفية، والحضارية، كما بين أهميته في كيفية إثبات وجودنا، وتقديم ديننا الحضاري الإنسانيّ العالمي لإنقاذ البشرية جمعاء.

ثم تحدث الدكتور سلطان العكايلة -رئيس جمعية الحديث الشريف وإحياء التراث- معبراً عن مدى سرور الجمعية وغبطتها ذا التعاون المثمر بين المؤسسات

الثلاث في عقد هذا الملتقى المُهم، ذاكراً أن هذه المناقشات والمطارحات التي يتضمنها هذا الملتقى تصب في مسألة التغيير، وذلك بإعادة قراءة النصوص من أجل إحسان فهمها والتعامل معها، وهو مشروع حضاري للأمة، ينبغي أن تعنى به، وأن تجند مؤسساتها الثقافية في التخطيط والتنفيذ له، كما بين أن من ركائز هذا الملتقى الكشف عن الجهود التراثية الجبارة في مسألة نقد المتن الحديثي، التي لا ينكِرها إلا ظالمٌ أو معانِد، وكذا الرد على المستشرقين ومن تابعهم في حِجِهم على فِكْرِ المحدثين بأنه كان سطحياً وشكلياً؛ لأنه لا يعن إلا بنقد الأسانيد دون المتون، وهي أغلوطةٌ كُبرى، يدل على تهافتها تلك الدراسات والبحوث الكثيرة التي بينت الاهتمام العظيم للمحدثين بنقد المتون، والذي كان ركيزة أساسية في تعاملهم مع النص النبوي الشريفِ، وقد ذَكَر في نهاية كلمته أن الأمة بحاجة إلى: مؤسسة الفهم، وجامعة الفقه؛ لكي تأخذَ سفينةُ نجاتِها طريقَها في إقلاعها الحضاري المنشود.

ثم تحدث الدكتور فتحي ملكاوي -المدير التنفيذي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي- مبيناً اهتمام المؤسسة بالجهود العلمية في قضايا السنة النبوية؛ لأهميتها البالغة، والتي يأتي في إطارها هذا الملتقى، ذاكراً عدداً منها، كـ "مؤتمر السنة النبوية: منهجاً للثقافة والحضارة"، الذي عقده المعهد بالتعاون مع مؤسسة آل البيت في الأردن، وصدرت أعماله في مجلدين، إضافةً إلى عددٍ -لا بأس بِهِ- من الكتب والدراسات والبحوث حول منهجية التعامل مع السنة النبوية ضمن قضايا الرؤية الكلية، والنظام المعرفيّ الإسلامي، كما نوه -أيضاً- إلى أنّ هذا الملتقى العلمي الأول يأتي متزامناً مع ندوة ينظمها المعهد في المملكة المغربية حول "أولويات البحث في العلوم الإسلامية"، حيثُ للسنةِ النبويةِ حظ عظيم من المحاور الأساسية لهذه الندوة، وقد تمنى في نهاية كلمته أنْ تأتيَ جهود الباحثين بالجديد المفيد في هذا الملتقى، واعداً بأن يبقى المعهد ميداناً لتعارف العلماء والباحثين وتعاونهم وتكامل جهودهم.

وعقدت الجلسة الأولى برئاسة الدكتور همام سعيد -أستاذ علوم الحديث في الجامعة الأردنية سابقاً-، وتضمنت ثلاث ورقات بحثية، ابتدأت الأولى منها، وهي للدكتور محمد شكور امرير، وقد كرس فيها فكرة أن نقد المتن كان فاعلاً منذ الصدر

الأول، عند صحابة رسول الله، ومن أوائلهم في ذلك: السيدة عائشة، التي كان الغالب على نقدها: نقد المتن، متعرضاً للأسس التي اعتمدتها -رضي الله عنها- في هذا النقد.وقد توصل إلى منهجها من خلال عشر قواعد قام باستخلاصها من دراسته لاستدراكاتها على الصحابة ذاكراً تحت كل قاعدة الأحاديث التي يمكن تصنيفها تحتها مع تخريجها. ثم تحدث الدكتور نصر البنا من جامعة البلقاء التطبيقية- الحديثَ عن جهود المعاصرين في نقد المتن الحديثي؛ حيث ذكر الباحث مسرداً بتسع وعشرين دراسة للمعاصرين في تناول نقد المتن الحديثي، وقد قام بالتعريف (عرضاً وتعقيباً ونقداً) لسبعة كتب منها، تلا ذلك الورقة الثانية لمقدمها الدكتور فتح الدين البيانوني من الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، التي تناولت معالم نقد الروايات في القرآن الكريم، من خلال أربعة محاور، وهي: الأمر بالتثَبت في الروايات، وتطبيق القرآن الكريم لمنهج الجرح والتعديل في العديد مِن آياته، واشتراطه التحقق من عدالة الشاهد أو الراوي قبل قبول خبرهما، واستخدامه لمقاييس محددة تعِين على التحقق من صحة الخبر، ثُم قدم الدكتور فايز أبو عميرة من جامعة جرش الأهلية- ورقته متحدثاً فيها عن قواعد نقد الخبر في الكتاب والسنة، مجمِلاً فيها الأسباب الموجبة لقيام النقد، ومفصلاً لأهم المعايير التي استخدمها علماء الحديث في نقد المتن، خالصاً من ذلك إلى منهج القرآن والسنة في نقد الأخبار. وقد أُعقِبت هذه الورقات البحثية الثلاث بمناقشات وحوارات تناولت بالتعقيب والنقد أبرز ما جاء فيها.

وكانت الجلسة الثانية برئاسة الأستاذ الدكتور عمر الأشقر -عميد كلية الشريعة في جامعة الزرقاء الأهلية- وقد ابتدأت بورقة بحثية قدمها الدكتور إحسان سمارة من جامعة جرش الأهلية، وتحدث فيها عن الضوابط الشرعية في نقد المتن الحديثي، مقَسماً مادتها العلمية إلى مسألتين: تحدث في الأولى منهما عن ضرورة المحافظة على الحديث النبوي بالاهتمام به سنداً ومتناً وفق ضوابط شرعية تقطع الطريق على ذوي الأهواء والأغراض الذين يسعون إلى نبذ الحديث وإقصائه عن الساحة الفكرية الإسلامية، والثانية : قام فيها بتفصيل الحديث عن القواعد والموازين الشرعية في نقد المتن. ثم قدم الدكتور مشهور قطيشات من جامعة مؤتة ورقته البحثية في منهج الإمام ابن حزم في

نقد المتن، مبيناً مدى عمق معرفة هذا الإمام، وسعة أفقه في النظر إلى مسألة نقد المتن، وكيف أنه اختطّ فيه رؤى ثاقبةً، وطرقاً لاحبة لمن جاء بعده، فقد أوتيَ فَناً من المعرفة في ذوق كلام النبوة، لا يأتي لتمام الصواب فيه إلا الأفراد من العلماء. تلا ذلك الورقة البحثية الثالثة لمقدمها الدكتور قاسم غنام من جامعة جرش الأهلية، وقد ركـز فيهـا الحديث عن ضوابط نقد المتن، واهتمام الصحابة والتابعين ا بإيراد أمثلـة وشـواهد تدلّل على ذلك، وتبين منهجهم السديد في الحكم على الحديث من خلال النظـر في متنه. وانتهت هذه الجلسة بعد جملة من التعقيبات والحوارات والردود.

ثم جاءت الجلسة الثالثة في هذا الملتقى برئاسة الدكتور سعد الدين منصور مـن الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، وقد ابتدأ الحديث فيها الدكتور خالد الدريس من جامعة الملك سعود في الرياض مقدماً ورقته عن نقد المتن وأثره في الحكم علـى رواة الحديث، وقد ركز فيها الرد على الزعم القائل: إنّ كتب الرجال والعِلَل بعمومها قد خلت من مبحث نقد المتن، وأثْبت أنّ هذا الزعم غير مقبول وغير صحيح علمياً، من خلال أدلة وشواهد تدحضه، كما بين أن نقد المتن ركيزة أساسية عند علماء الجـرح والتعديل في نقد الرواة والحكم عليهم، ثم فصل في الحديث عن الأسباب الموجبة لنقد المتن الحديثي عندهم. ثم قام الأستاذ نضال المومني من وزارة الأوقـاف والمقدسـات والشؤون الإسلامية في الأردن، بتقديم ورقته البحثية الثانية في هذه الجلسة، حيث بين فيها الاهتمام المتوازن للمحدثين بالسند والمتن معاً، وركز فيها الحديث عـن جـذور تَلْبِ المحدثين في الشبهة القائلة باهتمامهم بالسند دون المتن، مظْهراً أن هذا الثلث بدأ أول ما بدأ عند المعتزلة، وأ م كانوا يردونَ بعض الأحاديث باعتبـار متنـها؛ لأ ـا تتعارض مع أصولهم، أو أ ا اتخذت طابعاً مسرِفاً في الغيبية مبايناً للا عة العقلية الـتي حكموها في النصوص قَبولاً ورداً تبعاً لقانو م الكلي في تقديم العقل على النقـل، ثم تلقّف هذه الشبهة المزعومة المستشرقون من أمثال: جولد تسيهر، وشاخت، وغيرهم، ثم تلقف هذه الشبهة المزعومة بعض المعاصرين، أمثال: الدكتور أحمد أمين، ومحمـود أبودية، وإسماعيل الكردي، وغيرهم.

ثم قدم الورقة البحثية الثالثة الدكتور أمين دغمش من كلية الدعوة وأصـول الدين في الأردن، حيث تحدث فيها عن عناية علمائنا القدماء، ومنذ وقـت مبكـر، بمبحث نقد المتن، وذلك في عصر الصحابة، والتابعين إلى عصر المصنفات الحديثيـة، وقد ركز فيها الحديث عن قواعد نقد المتن وضوابطه التي نصوا عليها، كما خصـص فيها دراسةً تطبيقيةً لأحاديث عدة، عمِلَ على تخريجها من مصادرها الرئيسية، وتكلم فيها سنداً، ومتناً، ثم انتهت الجلسة بعدد من المناقشات والردود.

ثم جاءت الجلسة الأخيرة لهذا الملتقى برئاسة الدكتور خالد الدريس، وقد ابتـدأ الحديث فيها الدكتور ياسر الشمالي من كلية الشريعة في الجامعة الأردنية, عن نقـد المتن بعلة الرواية بالمعنى، من جهة الانتباه إلى خطأ الثقة إذا روى بالمعنى، وقد اختـار الباحث بعض الأحاديث التي تتعلق بالعقيدة؛ لتكون دراسة تطبيقية، أبرز من خلالهـا اهتمام المحدثين بنقد المتن، ويقظتهم في تعقب أخطاء الرواة، وتتبعهم للممارسة العملية للرواية بالمعنى. ثم تلا ذلك الورقة البحثية الثانية، وهي للأستاذ خالد القاسـم -مـن وزارة التربية والتعليم الأردنية- وقد تناول فيها نموذجاً تطبيقياً لنقد المـتن، ألا وهـو (حديث التربة)، حيث قام في بحثه هذا بإثبات صحة هذا الحديث من خلال التكلم في سنده أولاً، بالحديث عن توثيق رجال هذا الحديث، ثُم إثبات صحته متناً من خـلال رد الانتقادات التي وجهت إلى متنه، سواءً في الشبهة القائلة بمخالفته لصريح القـرآن، أو لصحيح السنة، أو موافقته للإسرائيليات. ثم أعقب ذلك مناقشات وحوارات لأبرز ما تناولته هذه الجلسة.

ثم جاءت الجلسة الختامية لهذا الملتقى العلمي الأول لنقد المتن الحديثي، حيثُ شكر فيها المشاركون جهود المؤسسات الثلاث القائمة عليه، وأجملوا فيهـا النتـائج والتوصيات التي تمخض عنها ملتقاهم هذا، وهي:

1- ضرورة العناية بصحة المتن والحيطة والضبط في ذلك، على أن يتولى ذلـك العدول ذوو الاختصاص وفق قواعد علوم الحديث المَرعِية.

2- الإعداد لدراسة موسوعية شاملة تجمع فيها الأحاديث المنتقَدة في متونها، وأوجه النقد التي وجهت إليها، والردود عليها -إن وجدت- وكذلك جهود السابقين في نقد المتن.

3- توظيف العلوم الحديثة والدراسات التجريبية ووسائل البحث العلمي الحديث في دراسة الأحاديث، والحكم عليها ضمن القواعد المرعية في الحديث.

4- اعتبار هذا الملتقى بداية لسلسلة من المنتديات العلمية حول هذه القضية؛ بغيةَ إشباعِها بحثاً، وذلك بالإكثار من الدراسات التطبيقية في نقد المتون، وربط قضايا نقد المتن الحديثي بواقع الأمة المعاصر وجهود نهوضها الحضاري، ودراسة مدى إمكانيةِ عقْدِ هذا الملتقى سنوياً، وترسيخ التعاون بين المؤسسات الثلاث وغيرها من المؤسسات المهتمة بالإعجاز العلمي في القرآن والسنة.

5- توجيه كليات الشريعة -في الجامعات: الأردنية، والعربية، والإسلامية- إلى إدخال مادة نقد المتن الحديثي ضمن مقرراتها وخططها الدراسية.

6- التأكيد على ضرورة اعتماد منهجية علمية في دراسة نقد متن السنة، من باحثين أكْفَاء، ضمن عمل مؤسسي تجتمع في إطاره كافة الطاقات والتخصصات العلمية المطلوبة لهذا العمل.

7- ضرورة تحديد المصطلحات المتعلقة بنقد متون السنة، وتحريرها، وضبط القواعد المتعلقة بنقد المتون في ضوئها.

8- العمل على إنشاء موقع على شبكة الإنترنت العالمية (الإنترنت) يعنى بنقد المتن الحديثي، يستقْطِب المختصين والمهتمين في العالم، على أن يكونَ موقع جمعيةِ الحديثِ الشريفِ وإحياءِ التراثِ مكاناً له.

* * * * * * * * *

مراجعة في خطابات معاصرة
حول المرأة: نحو منظور حضاري

القاهرة؛ 28-29 نوفمبر 2004

أماني صالح*

في إطار الاهتمام المتزايد في العالم الإسلامي بقضايا المرأة والأسرة والتربية باعتبار تلك هي المداخل المباشرة لتغيير المفاهيم وتصحيحها من جهة والحفاظ على القيم الإسلامية ودعمها في وجه الغزو الثقافي المتعاظم من جهة أخرى. نظم مركز الدراسات المعرفية (بالقاهرة) بالتعاون مع برنامج حوار الحضارات في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة ندوة في الثامن والعشرين والتاسع والعشرين من شهر نوفمبر عام 2004 بعنوان **مراجعة في خطابات معاصرة حول المرأة: نحو منظور حضاري** وذلك في مقر كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بالجامعة.

الإطار الفكري للندوة

انطلقت أعمال هذه الندوة من مدخل التعدد في زوايا البحث في قضية المرأة، فإذا كان الجانب التطبيقي لهذه القضية ممثلا في السياسات والمشروعات والقضايا التشريعية والبرامج هو الذي يحظى باهتمام طاغ -وهكذا يراد له أيضا- فإن الجانب المفصلي **للفكر** الذي تنبثق منه تلك السياسات والتعديلات التشريعية والبرامج لا يحظى في العالم العربي -وربما في العالم الإسلامي- باهتمام مواز. من هنا كان المدخل الفكري المتمثل في **المنطلقات الفكرية** للطروحات السيارة بشأن المرأة هو محور هذه الندوة.

---

* دكتوراة في العلاقات الدولية، عضو في جمعية دراسات المرأة والحضارة، وباحثة في العلوم السياسية وقضايا المرأة.

وعليه فقد عني منظمو الندوة كذلك بالارتكاز على مراجعات لوثائق وكتابات ورصد منطلقا ا الفكرية.حيث **المراجعة الفكرية** هي ضرورة لأصحاب كل حقل دراسي أو فكري؛ فبها و من خلالها يتم التمحيص والنقد وغربلة الأفكار التي تنهي حالة الرخاوة وتطلق الحركة على أرض صلبة.. ولم تعد هناك قضية في ا تمع تواجه حالة الرخاوة والتكاثر غير الوظيفي هذه قدر ما تواجهه قضية المرأة.

وفي خضم التعدد والتنوع الهائل للأدبيات المكتوبة حول المرأة وضعت خيارات المراجعة وتبنت الندوة خيارا فكريا انتقائيا هو العمل في إطار مفهوم التجديد، أو الكتابات التي تعد أو تدعي لنفسها صفة التجديد. **والتجديد** كمفهوم هو مفهوم يحمل انحيازا للمستقبل كما يحمل انحيازا ضمنيا آخر للأصالة.لأنه يعني التطوير والبناء على أفكار ومنظومات قائمة ضاربة الجذور في ا تمع. التجديد هو تجديد أنساق فاعلة أو إمكانات موجودة وتحتاج إلى تحريك وأو اكتشاف لآفاق جديدة لحركتها.

فعاليات الندوة

جرت فعاليات الندوة على مدى يومين وقدمت خلالها ثماني أوراق بحثية للمناقشة كما ألقيت محاضرة افتتاحية ونظمت حلقة مناقشة في ﺎية أعمال الندوة.

خلال **الجلسة الافتتاحية** للندوة نبه الأستاذ الدكتور **كمال المنو**في عميد كلية الاقتصاد والعلوم السياسية إلى الجدل الأيديولوجي الذي يتنازع قضية المرأة في العالم الإسلامي بين التيارات العلمانية المتغربة والتيارات الإسلامية بأطيافها المختلفة محددا أهم طروحات تلك الأقطاب ومؤكدا على أهمية العمل على تطوير المنهج الوسطي في الفكر الإسلامي بشأن المرأة. من جانبها قدمت الأستاذة الدكتورة **نادية مصطفى** مديرة مركز البحوث السياسية بالكلية والمشرفة على برنامج حوار الحضارات قدمت لأهمية تسكين موضوع المرأة في قلب الاهتمامات والموضوعات الحضارية التي يعنى ا البرنامج خاصة في ظل اهتمامه بالقضايا الفكرية للحوار بين الحضارات وللحوار في الداخل الحضاري.

في محاضرته الافتتاحية وعنوا ا: " **قضية المرأة – المشكلة والحل: رؤية حضارية معاصرة**" بلور الأستاذ **الدكتور عبد الحميد أبو سليمان** رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي رؤيته حول قضية المرأة والتي تأتي في ضوء اهتمامه المتزايد -بعد سنوات من العمل على قضية إسلامية المعرفة- بقضايا التربية والأسرة والمرأة باعتبارها مناط ومدخل وأمل التغيير والإصلاح المفاهيمي والقيمي والعملي في ا تمع الإسلامي. أشار د. أبو سليمان إلى أن جانبا كبيرا من مشكلات المرأة في العالم الإسلامي يرجع لعناصر ثقافية وبنيوية أهمها الذهنية أو العقلية العربية والمسلمة وطريقتها في التعامل مع المشكلات، والمشكلات الاقتصادية والاجتماعية أكثر من كو ا مشكلات مع النصوص والتشريعات.. وانه في غمرة عمليات الغزو وآليات النحر الفاعلة في جسد هذه المنطقة فإن المرأة تؤدي دورا محوريا في الحفاظ بقاء هذه الأمة من خلال مركزيتها في الأسرة التي تمثل حصن الدفاع الأخير في مؤسسات الأمة في ظل التآكل الحاصل في مجمل مؤسسات ا تمع الاجتماعية والاقتصادية.. بيد أن هذا الدور له استحقاقاته على صعيد الفكر وثقافة ا تمع أهمها نبذ الرؤية الصراعية وتبني مفهوم تكاملي للعلاقة بين المرأة والرجل وهو المفهوم الذي يتبناه الإسلام، والعمل بجد على تنشيط عملية الاجتهاد في إطار النص وحدوده مشيرا إلى وجود مجالات كبيرة للاجتهاد خاصة في موضوع المرأة بشرط استيعاب مقاصد الشرع والشارع وتمثل روحه و جه. ودعا كذلك إلى تبني رؤية أصيلة حضارية لمواجهة التخلف الذي يترك بصماته على كافة أبناء الأمة ومنهم المرأة.

بعد المحاضرة الافتتاحية انطلقت **جلسات العمل** التي عكست تعددا في **المداخل** والمحاور حيث خصصت جلسة تتناول محور الأطر الفكرية في الداخل والخارج، وجلسة أخرى لمحور الاقترابات مع التركيز على الاقتراب التاريخي، وجلسة ثالثة محورها خطابات المرأة. وعكست هذه الجلسات تنوعا كبيرا في الرؤى وتعددا في الآراء من جانب الباحثين أو المناقشين عكس الزخم الفكري الذي تحظى به هذه القضية.

في **الجلسة الأولى** التي دارت حول محور الأطر الفكرية في الداخل الحضاري والخارج" والتي عقدت تحت رئاسة الأستاذة **الدكتورة سلوى شعراوى** أستاذ العلوم السياسية بالكلية تمت مناقشة ورقتين؛ تناولت الورقة الأولى وهي بعنوان **"الأطر الفكرية لتحديث وضع المرأة العربية"** دراسات حالة لمؤسسات تعمل في مجال المرأة في مصر منها جمعيات أهلية ومؤسسات حكومية مثل ا لمس القومي للمرأة الذي يقود حاليا سياسة الدولة الخاصة بتمكين المرأة ومؤسسة دولية هي البنك الدولي. قامت الباحثة **الأستاذة هبة رؤوف** بتحليل وثائق فكرية للنماذج الثلاثة، لتنتهي إلى عدة نتائج هامة ذات مدلولات للمهتمين أهمها أن هناك مشكلة على صعيد فكر ورؤى المؤسسات المحلية القائمة على مشروعات المرأة: فهي إما تفتقد إلى حد كبير إلى أطر فكرية واضحة، ناهيك عن القول بوجود رؤية أصيلة نابعة من ثقافة الجماعة توجه حركتها وتحدد مواقفها إزاء الخيارات المختلفة.. و إما أن هناك قطيعة بين مراكز الفكر ومراكز الحركة التابعة لها، أو أن الفكر يستقر فيها على المستوى الفردي دون أن يُصَّعد ليكون جا مؤسسيا. بينما المؤسسة الدولية محل الدراسة كانت تحمل رؤى واضحة حول أهداف التغيير الذي تسعى إليه واتجاهاته. مما يحمل دلالات هامة حول الفارق في قدرات التوجيه والحركة تضاف فيه القوة الفكرية إلى سائر عناصر ميزان القوى المختل بين المؤسسات المحلية والدولية.

وقد وجهت رئيسة الجلسة والمعقبة على البحث بعض انتقادات منهجية حول مدى كفاية الحالات محل الدراسة للتعبير عن قاعدة الجمعيات الأهلية الضخمة العاملة في مصر، وأكدت بحكم خبر ا في ا لس القومي للمرأة وعي النخبة العاملة بالفوارق الثقافية بين رؤية الداخل والخارج لقضايا المرأة غير أ ا اعترفت بالفجوة القائمة بين مراكز الفكر والحركة حتى داخل إطار المؤسسة الواحدة.

قدم الباحث **مدحت ماهر** الورقة الثانية وهي بعنوان: **"جديد فقه الأقليات** في **موضوع المرأة".** وعني البحث برصد قضية الاجتهاد في ظل التحديات الهائلة التي تطرحها البيئة في الغرب. أكد البحث على أن التحديات الواقعية والبيئية الخطيرة التي

يطرحها ا تمعان الأوروبي والأمريكي على مسلمي الغرب والتي تعد من أبرزها قضايا المرأة تواجه بأحد منهاجين للتجديد أولهما يمارس التجديد مع الحرص على التواصل مع الموروث الفقهي، والآخر أكثر انغماسا في مشكلات وتحديات الواقع وتأثرا بإشكالات وجدالات الفكر الغربي، وأقل التزاما إزاء تراث الفقه وأصوله. كما مثل ما يمكن أن نسميه بتيار النسويات المسلمات في الغرب أكثر الأجنحة تشددا في التيار الأخير.

وتطرح الورقة ما يولده هذا الفقه من إشكالات لعل أخطرها هواجس الانسلاخ إما عن الواقع الغربي إذا لم تواجه تحدياته العاتية بما يلائمها من استجابات أو الانسلاخ عن بنية الفقه والثقافة الإسلامية وتيارها الأساسي في دار الإسلام.

وقد وجه المعقب **د. عمرو الشوبكي** بدوره انتقادا أساسيا للورقة مؤداه تركز اهتمام الباحث على تحليل الجوانب الفقهية والفكرية دون الاهتمام بالبعد الآخر الهام للمشكلة وهو تحديات البيئة الهائلة وما تطرحه من إشكالات حقيقية على المسلمين وفقهائهم هناك حيث لا يهم فحسب مدى تواصل فكرهم بالتراث بل وكذا مدى استجابة هذا الفكر للواقع.

عقدت الجلسة الثانية والتي اتخذت عنوان "**محور الاقترابات**" برئاسة الدكتورة **هدى الصدة** أستاذ الأدب الإنجليزي بجامعة القاهرة والناشطة في قضايا المرأة وحقوق الإنسان. عرضت الباحثة الدكتورة **أماني صالح** البحث الأول بعنوان "**التاريخية هل هي مدخل للاجتهاد** في **النص أم للخروج على النص:** نموذج **نصر حامد أبو زيد.** عرضت الباحثة للسياق التاريخي والفكري بدء وتطور الاهتمام بالنصوص الإسلامية من منطلق اقتراب التاريخية الذي تتبناه التيارات العلمانية، وارتباط هذا الاهتمام بتحليل التيارات العلمانية لحركة الإحياء الإسلامي وتفكيك ونقد الخطاب الديني المتعاظم منذ سبعينيات القرن. ورصدا لنموذج الدكتور نصر حامد أبو زيد عرضت الباحثة لتطور اتجاه "التاريخية" العلماني من نقد النص إلى طرح بديل منهجي للاجتهاد في النص طبقه أبو زيد بشكل خاص على موضوعات المرأة خاصة في كتابه دوائر

الخوف. انتهت الباحثة من خلال عرض تطبيقات أبو زيد في موضوع المرأة إلى نتيجة مؤداها أن التاريخية كمقترب للتعامل مع النص القرآني في توليد الدلالات والمعاني وفي التأويل والاستنباط هو أداة زائفة لأ ا تحمل تناقضا جوهريا بين مفهوم التاريخية والمفهوم الإسلامي للقرآن كمرجعية تشريعية وأخلاقية، وأن استخدام هذا المقترب إنما يمثل نوعا من التغطية المنهجية على تسويغ الوضعية التشريعية التي يؤمن ا التاريخيون بدعوى أولوية الواقع ومرجعيته على النص.. ولكن الورقة تشير من جانب آخر إلى أن التاريخية قد تكون أداة نافعة لدراسة نصوص أخرى مهمة في إطار عملية نقد التراث التي تحتل مكانة هامة في سياق دراسات المرأة في إطار عمليات تفكيك عناصر التحيز ضدها.

تناول البحث الثاني وهو بعنوان "**التنقيب الوثائقي والتاريخي وإعادة بناء تاريخ المرأة**" للأستاذة الدكتورة **أميمة أبو بكر** المناهج والأدوات الجديدة للبحوث التاريخية والتي طور ا بعض مدارس الغرب ما بعد الحداثية للخروج من إطار البنى التنميطية الحداثية ومنها منهج التنقيب الوثائقي والتاريخي. أشارت الباحثة إلى أهمية تلك المناهج لقضية المرأة في إطار الجهود الرامية لإعادة بناء دورها وصور ا التاريخية المهمشة. فهذا المنهج يتجاوز الأطر النخبوية والرسمية لكتابة التاريخ ويسمح بكشف ورصد أدوار النساء ضمن العديد من طوائف وفئات ا تمع الذين همشهم التاريخ الرسمي عبر وسائل وأدوات مستحدثة للبحث التاريخي مثل عقود الزواج ووثائق الطلاق وصكوك الأوقاف ونصوص المحاكم الشرعية..الخ.

اهتمت الجلسة الثالثة ببحث اتجاهات وتيارات فكرية داخل الفكر الإسلامي تتبنى قضايا التجديد بشأن قضية المرأة مثل الإصلاحيين في أجيال مختلفة فقدمت الدكتورة **حنان محمد علي** بحثاً بعنوان: "**الإصلاحيون المحدثون..حدود الاجتهاد ومناطقه** في **موضوع المرأة قراءة** في **أعمال الأستاذين أبو شقة والغزالي**". وقدم **الدكتور سيف الدين عبد الفتاح** موضوعاً بعنوان: "**المرأة** في **فكر الإصلاح محمد عمارة نموذجا**". لقد أثار البحثان قضية هامة مؤداها أن التيار الإصلاحي الوسطي ورغم تعثره

وانسحاقه أحيانا بين خطاب التشدد الأصولي وخطاب التشدد العلماني لا يزال يجدد الآمال في أن يكون الملاذ الآمن للاجتهاد المنضبط وفق الأطر الإسلامية. فقد كان لأصحابه الفضل في إعادة اكتشاف مفاهيم إسلامية مستنيرة وأصلية لتحرير المرأة وللمساواة والعدل، مثلما كانت له من قبل ومنذ عهد الإمام محمد عبده اجتهاداته في فقه المرأة. وعلى الجانب الآخر يقوم هذا التيار حاليا بمواجهة لا تلين لهجمة الغرب على الأمة من مدخل المرأة.

وعرجت الندوة على أفكار واحد من أهم دعاة التجديد في الفكر الإسلامي وقضية المرأة هو الأستاذ جمال البنا، فقدمت الأستاذة **هند مصطفى** بحثا بعنوان: **"الاجتهاد الفكري** في **موضوع المرأة هل هو بديل للاجتهاد الفقهي..** نم**وذج** جم**ال البنا".** وأتاحت الندوة حيزا لاستطلاع آفاق التجديد والاجتهاد في الفقه والفكر الشيعي الإمامي من خلال بحث للأستاذة **عزة جلال** عنوانه: **"الفكر والفقه الشيعي التجديدي** الم**عاصر عن** الم**رأة** بين **الاستضعاف والتمكين.. دراسة لأفكار شريعا**تي **و**شم**س الدين"**. وقد لفت هذا البحث الانتباه إلى مسألة هامة يمكن أن تفيد منها المذاهب الأخرى في قضية التجديد والاجتهاد مؤداها أن الاجتهاد عموما والاجتهاد في شأن المرأة لا ينتج فقط عن اجتهاد جديد بل قد يكون مصدره كشف مواطن فاعلية قائمة بالفعل في المنهجية الأصولية أو في التاريخ وإعادة تفعيلها وتنشيطها. بيد أن المعول في ذلك يبقى في مدى استعداد الثقافة وتشجيعها لحوافز الاجتهاد.

واختتمت أعمال الندوة بعقد **حلقة منافشة** لمدارسة ما قدمته **الأستاذة الدكتورة** منى **أبو الفضل** من إسهام في تطوير **منظور حضاري معر**في **لقضايا** ال**مرأة**..قدمت الدكتورة منى أبو الفضل ورقة تلخص إسهاما ا في هذا الموضوع تضمنت تاريخ تطور المفهوم، وتعريفه، والخبرة المؤسسية لتطبيقه من خلال جمعية دراسات المرأة والحضارة وإصدارا ا. وقد نوقشت الورقة من قبل العديد من الباحثين ذوي اتجاهات فكرية وأيديولوجية مختلفة منهم: الأستاذة الدكتورة **نيفين مسعد** الأستاذة بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية والأستاذة الدكتورة **هدى الصدة**، الأستاذة الدكتورة **أميمة أبو بكر**

من كلية الآداب قسم اللغة الإنجليزية وكلاهما من قيادات مؤسسة المرأة والذاكرة إحدى المؤسسات النشطة في مجال دراسات المرأة، الأستاذ **نبيل عبد الفتاح** الكاتب والمفكر بالأهرام، الدكتورة **أماني الطويل والأستاذ أيمن السيد عبد الوهاب** الخبيران بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، الدكتورة **عاليا الكردي** الباحثة في قضايا النسوية، والدكتورة **أماني صالح** منسقة الندوة. وقد أثيرت خلال الندوة العديد من الأفكار المتقابلة والجدلية منها أهمية البناء على وتطوير هذا المنظور المعرفي كمدخل قاعدي لبناء منظومة مستقلة من البرامج والسياسات الخاصة بالمرأة، وفي المقابل وجه باحثون آخرون انتقادات للمفهوم منها:أهمية التعامل والتواصل مع المفاهيم التي قدمها الغرب مع إجراء تعديلات عليها وعدم تجاهل التراث الفكري الهائل الذي قدمه الغرب، منها كذلك ما قد ينطوي عليه هذا المفهوم من إثارة النعرات الطائفية والدينية مع أهمية استيعاب الآخر، وأخيرا الحديث عن مخاطر الاستغراق في البعد النظري والتجريدي على حساب المشكلات العملية العديدة.

لقد أثبتت هذه الندوة أهمية العمل على استكمال المراجعات الفكرية من جانب كما أكدت أنه -على أهمية ما قدم ا من أوراق- فإن المحصلة المهمة لأي ندوة هي فيما تثيره من أفكار ومناقشات وعصف ذهني للحضور والمناقشين حول قضيتها المحورية،لأن أية ندوة مهما تكن لا يمكن أن تكون فصل المقال وإنما هي جزء من عملية أكبر لتنشيط وتحريك ا تمع إلى الأمام.. نحو فكر جديد.. أو مسار جديد.

المؤتمر الأول حول

راهن العلوم الإنسانية: نحو إعادة الاعتبار للعلم الإنساني

باتنة/الجزائر: 23-24 نوفمبر 2004م

صحراوي مقلاتي*

نظمت كلية الآداب والعلوم الإنسانية التابعة لجامعة باتنة هذا المؤتمر، وكانت هذه لفتة لطيفة من طرف المنظمين لهذا الملتقى حيث إن الدول العربية والإسلامية في ما سلف من العقود كانت تظن أن طريق التقدم هو الاهتمام بالعلوم التقنية والطبيعية ولكن إلى الآن لم يتحقق شيء ذو بال.

عرضت في المؤتمر نيف وثلاثون ورقة ومداخلة عبر ست جلسات عمل عدا جلستي الافتتاح والاختتام. في الجلسة الافتتاحية رحب رئيس اللجنة التحضيرية الأستاذ الدكتور محمد زرمان بالضيوف، ثم تحدث كل من ممثل الأساتذة وعميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ومدير الجامعة الدكتور محمد خزار، الذي أشار إلى أن القرن الواحد والعشرين هو قرن العلوم الإنسانية واضعا الجميع أمام هذا التحدي الخطير. ثم تناول الكلمة والي ولاية باتنة حيث أشار إلى أن العلاقة بين المشرق العربي والمغرب العربي علاقة يغلب عليها اتجاه واحد وهو تتلمذ المغاربة في مدارس وجامعات المشرق، بينما لا نجد العكس إلا نادراً. وهذا المنحى يجب أن يعدل.

كانت المحاضرة الافتتاحية للدكتور عبد الكريم غريب من المغرب بعنوان "دور الباراسيكولوجي في تأهيل الإنسان"، ووقع الاختيار على هذا العنوان باعتباره تخصصا

---

* أستاذ مساعد بكلية العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية بجامعة باتنة.

بينياً Interdisciplinary جديداً، تتداخل فيه كثير من التخصصات الإنسانية مثل علم النفس واللغة والفلسفة والمنطق وسواها.

ثم بدأت الجلسة الصباحية الأولى وعرضت فيها ست أوراق كانت الأولى للدكتور عمر الزعفوري من جامعة تونس بعنوان: واقع العلوم الإنسانية: أزمة علم أم أزمة مجتمعات؟ وتمحورت الورقة حول فكرة جوهرية هي أن المعرفة الإنسانية الاجتماعية هي نتاج اجتماعي بالدرجة الأولى فهي تعكس بالضرورة حالة المجتمع ودرجة تطوره أو درجة تأزمه، ومن ثمّ فالنظر إلى راهن هذه العلوم مرتبط بمدى تحكم هذه المجتمعات في تاريخها، فكل مجتمع لا يتحكم في حاضره ولا يستشرف مستقبله في ضوء ماضيه فهو مجتمع مأزوم وأدوات تحكمه في مصيره مأزومة أيضاً.

وجاءت بعد ذلك ورقة الأستاذ صلاح الدين زروال من جامعة سطيف في الجزائر، بعنوان: "واقع العلوم الإنسانية عند الحداثيين: القطيعة مع التراث والانبهار بالغرب" وانطلق الباحث من إشكالية مفادها: هل القطيعة مع التراث توصلنا إلى نتائج سليمة علميا ومنهجياً، مشيرا في ثنايا الورقة أن على الحداثيين وما بعد الحداثيين أن يدركوا أن العقل الغربي عقل قاصر، وما توصلت إليه النظريات الغربية فيه من الثغرات والعيوب ما لا يعد ولا يحصى. ثم عرج على أهم الفروق بين الرؤية التي نبتت في تربة الثقافة الغربية وبين تلك التي نبتت في تربة الثقافة العربية الإسلامية، مستشهدا في ما ذهب إليه بنظريات النقد الأدبي، محاولا في نهاية الورقة إعطاء بدائل معرفية منهجية لتناول العلوم الإنسانية.

الورقة الثالثة كانت للدكتور جمعة محمد الأحول من ليبيا بعنوان "دور العلوم الإنسانية ومكانتها في المجتمعات المعاصرة" مبينا أن هذه العلوم أصبحت بسبب التطور التكنولوجي وتعقد الحياة تلعب أدواراً خطيرة في توجيه المجتمعات والسياسات، ولذلك لا بد من إعطائها ما تستحق من المكانة والاهتمام في الجامعات ومراكز الأبحاث.

بعد ذلك جاءت ورقة الدكتورة نعيمة نصيب من جامعة قالمة في الجزائر، بعنوان: "العلوم الإنسانية وإمكانية العودة إلى التكامل" وأشارت إلى أن هذه العلوم رغم أنها انفصلت عن الفلسفة ثم تطورت منهجياً، حتى استقلت بمناهجها وموضوعاتها، وحاولت الارتقاء إلى درجة العلمية، إلا أن ثمة تساؤلات حول نجاحها في تفسير الواقع وحل المشكلات، وانتهت الباحثة إلى أن هذه العلوم قد أخفقت في تحقيق ذلك، وبات من الضروري إعادة النظر في تقسيم العلوم من جديد.

وانتهت الجلسة الصباحية بمحاضرة الدكتور مصطفى القريض من جامعة السابع من أبريل –ليبيا- والتي كان عنوانها: "فاعلية العلوم الإنسانية" والتي تمحورت حول محاولة لفت الانتباه إلى أن العلوم الإنسانية -بوصفها علوماً- تتعلق بسلوك الإنسان وتفكيره وتعكس هوية الإنسان الثقافية، وليست العلوم التقنية هي التي يجب أن تنال حصة الأسد من الاهتمام؛ لأنه باستقراء التاريخ تأكدت الحاجة إليها بوصفها أكثر شيء التصاقا بكينونة الإنسان؛ لذا وجب تفعيلها المستمر.

الجلسة المسائية الأولى انطلقت بمحاضرة للدكتور عبد الحميد الهادي الأحرش من جامعة السابع من أبريل بليبيا بعنوان: "أثر العلوم الإنسانية في مواجهة تيار العولمة" وقد أشار إلى أنه رغم تطور الجوانب التكنولوجية للحضارة المعاصرة -ومنها الجانب الاتصالي- فإن هذا لا يعدو أن يكون وسائل ليس إلا وتبقى العلوم الإنسانية هي المضامين المعرفية التي تحاول هذه الوسائل إيصالها إلى الآخر مثل الآداب والنثر والشعر والتاريخ والدين واللغة وغيرها، وبالتالي بات لزاما علينا أن نطور هذه الجوانب حتى نملأ الفراغ، وإلاّ فسيمتلئ بمفردات الآخر الثقافية.

بعدها جاءت محاضرة الدكتور عدنان محمد الصمادي رئيس قسم الشريعة بجامعة الجرش بالأردن بعنوان: "منظومة المعارف الإنسانية وإشكالية الهوية" مركزاً على أهمية رفع التناقضات المفتعلة بين العلم والدين، حتى نتجاوز مشكلة الهوية الناتجة عن هذه الثنائية من أجل التصدي للعولمة بجبهة فكرية وثقافية منسجمة، قبل أن يجرفنا التيار، الذي لا يعترف بالهويات والخصوصيات.

وقدمت في نهاية الجلسة ورقة مشتركة لكل من الدكتور جابر نصر الدين والدكتور إبراهيم الطاهر من جامعة بسكرة في الجزائر بعنوان: "ميتافيزيقا العلم الإنساني" وحمل فيها المحاضران على المحاولات المستميتة للنموذج الوضعي الغربي لتشييء الظاهرة الإنسانية وإصراره السافر على استبعاد أي تفسير روحي أو لاهوتي للظاهرة. وقد حاولت الورقة من خلال تحليل متنوع ورصد للحقائق واستنطاقها للمناظير المختلفة التوصل إلى رؤية كلية وشمولية في النظر إلى الإنسان.

الجلسة المسائية الثانية بدأت بمحاضرة للدكتور الهادي محمد على سريط من ليبيا بعنوان: "حقيقة العلاقة بين الفلسفة والدين في الماضي والحاضر." ثم جاءت محاضرة الأستاذ الدكتور عمار جيدل بعنوان: "درس الفلسفة: من تاريخ الفلسفة إلى التفلسف"، وتطرق من خلال هذه الورقة إلى أن أزمتنا أننا نتحرك بحركة الآخر فلسفيا ومنهجيا؛ أي أننا لا نصنع التفلسف بل نستنسخ أنموذج الآخر في التفلسف، حتى وإن تعلق الأمر بقضايانا. وقد حاولت الورقة الفصل بين الاشتغال بتاريخ الفلسفة من جهة والتفلسف من جهة أخرى.

وجاءت بعدها ورقة الأستاذ الدكتور نضال موسى الموسى من الأردن بعنوان: "دور الدراسات الأدبية في العصر الحديث: عقدة الديناصور" وقد حاول الباحث رسم معالم دور جديد يمكن للدراسات الأدبية أن تلعبه في عصر العولمة، لبناء الجسور الثقافية وتعزيز التفاهم والتعارف بين الشعوب والحضارات، والحد من الصراعات الثقافية، ومحاولات طمس الخصوصيات الثقافية.

وكانت المحاضرة التالية للدكتور مسعود صحراوي من جامعة الأغواط بعنوان "الجهاز المفاهيمي للدرس التداولي"، مبينا أن التداولية علم تواصلي جديد يطمح إلى تقديم تفسير ملائم ومقنع للظواهر اللغوية، التي عجزت عن تفسيرها أنساق معرفية سابقة له كالبنوية والتوليدية والتحويلية. والورقة هي محاولة لتفكيك البنية المعرفية للدرس التداولي المعاصر وفهم مكوناته والروافد العلمية التي صنعت مقولاته وأدواته

التحليلية، التي ارتقت به إلى درجة استيعاب مجموعة من العلوم الإنسانية كاللسانيات والفلسفة والمنطق وعلم النفس Interdisciplinarite Focalisee.

وكانت المداخلة الأخيرة للدكتور سعيد خضراوي بعنوان: "نظرية الأدب في عالم متغير" حاول من خلالها الإجابة عن سؤالين وهما هل يمكن أن نتحدث عـن نظريـة تنبئية في ا ال الأدبي وهل يمكن التنبؤ بأدب مستقبلي؟

جلسات اليوم الثاني كانت أكثر إثارة فقد افتتحـت الجلسـة الأولى بمحاضـرة للأستاذ عبد الغني بارة من جامعة سطيف بالجزائر بعنوان: "تحولات النظرية النقديـة المعاصرة: مقاربة تفكيكية في ثقافة التجاوز وعولمة المفاهيم" وقد لاحظ المحاضر أنه قد تم الانتقال من المصطلح النقدي إلى المصطلح الثقافي فالاقتصادي، فالنظرية النقديـة في إطار مشروع عولمة الثقافة انتقلت إلى قراءة الأنساق الثقافية، ومن ثم تم إعلان مـيلاد "النقد الثقافي." وأضحى الكلام عن قضايا التأويل والسياق والأنساق كأنـا أمـام حديث النهايات والبدايات اية النقد الأدبي/ ولادة النقـد الثقـافي و ايـة الـنص المكتوب/ولادة النص الرقمي، اية الإنسان المؤلف/ولادة الإنسـان المعـولم، ايـة الجغرافيا/ولادة الفضاء –اللاحدود، اية العقل الآداتي النسقي/ولادة العقل التواصلي الحواري و اية الثنائيات الأنا/الآخر، الشرق/الغرب، المركز/الهـامش، ولادة مرحلـة الحوار؛ حوار الحضارات والثقافات والأديان.

ثم جاءت محاضرة الدكتور معمر حجيج بعنوان: "مكاشفات الأنساق الدلاليـة المعرفية في الفكر الفلسفي والبلاغي من خلال كتاب بول ريكور: الاستعارة الحيـة" حاول من خلالها الكشف عن شكل ووظيفة وحدود لمكاشفات الأنسـاق الدلاليـة اللسانية والنصية التي يسعى من خلالها الفكر الفلسفي والبلاغي بتأملاته إلى امـتلاك نظرية معرفية فلسفية تأويلية تفسيرية تأصيلية متكاملة من خلال دراسة كل الأنسـاق التأويلية في كل الحضارات.

وكانت المحاضرة الموالية للدكتور صحراوي مقلاتي بعنوان: "تطور موقف الفكر الإسلامي المعاصر تجاه العلوم الإنسانية"، وتمحورت الورقة حول محـاولات التـأريخ

وتصنيف الاستجابات تجاه هذا الوافد فكان التبني المدرسي التام لهذه العلوم، باعتبارها علوما وظيفية مرتبطة بمصلحة المستعمر في البداية، ثم بدأ الوعي ا وبدأت تتشكل المواقف تجاهها، فبدأ عهد المقاربات النقدية في البداية كرجع الصدى للنقد الذي تعرضت له في الغرب ذاته، بسبب الصراع الأيديولوجي، ثم تطور ليأخذ شكل مقاربات المضامين، حيث ما زال الوفاء لهذه العلوم ومناهجها هو السائد، ثم تطور إلى مرحلة نقد الآليات، حيث طرحت أدوات البحث للنقاش وفرضياته وغيرها، ثم جاءت مرحلة تطوير المفاهيم كالإنسان والنفس وا تمع ونظام الحكم وغيرها. بعد ذلك دخلنا في مرحلة الاستجابات المنظمة التكاملية، وبدأت "بأطروحات إعادة صياغتها ثم التأصيل الإسلامي لهذه العلوم، ثم بعد ذلك مشروع الإسلامية" مبينا أهم الفروق بين هذه الأطروحات على مستوى المنهج والآليات.

والمحاضرة الموالية كانت للدكتور عز الدين الخطابي من المغرب بعنوان "من أجل مقاربة دينامية لعلاقة التقليد بالتحديث"، مشيراً إلى أن ا تمعات التقليدية في بنيتها هي مجتمعات منفتحة في صيرور ا على كل الإمكانات، وبالتالي فهي غير خاضعة لنموذج محدد في تطورها، فكيف يمكن لها أن تعيد تأويل ثقافتها التقليدية في اتجاه تحويلها إلى ثقافة حديثة، دون حدوث تصدعات وقطائع بين بنية التحديث وبنية التقليد؟ مستعينا في الإجابة على هذا التساؤل بنتائج أبحاث الأنتروبولوجيا المعاصرة، الرافضة للنموذج الغربي بوصفها مرجعية وحيدة.

وكانت المحاضرة قبل الأخيرة للأستاذة إدريس نعيمة بعنوان النقد التاريخي للنص الديني: الكتاب المقدس نموذجاً،" وبينت أن القول بالتحريف لم يعد قولا جزافا ولكن هو حقيقة فصل فيها النقد التاريخي بمناهجه المتطورة ومن بينها مجموعة من العلوم كالجيولوجيا والأشعة والأركيولوجيا والخبرة بالخطوط والورق واللغة وغيرها من العلوم والفنون.

والمحاضرة الأخيرة في الجلسة كانت للدكتور خالد بن محمد الدوغان من السعودية بعنوان: "الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد"، حيث أشار إلى حيوية الفقه الإسلامي في الاستجابة لحاجات البشر في كل المجالات لما يتسم به من مرونة.

والجلسة الثانية كانت البداية فيها للدكتور نور الدين جبالي بعنوان: "راهن علم النفس في الجزائر"، بحث فيه مشكلات الممارسة السيكولوجية في الجزائر من حيث ارتباطها بالهوية والانتماء ولغة التدريس والكتاب والتخصص والمحيط والتنمية وغيرها، فعلم النفس مثلاً لما عرب في بداية الثمانينات كانت الحاجة إلى كوادره قد انتهت وتشبعت كل مؤسسات الدولة بما يعني أن المتخرج المعرب سيصبح بلا عمل، وغيرها من المشاكل الكثيرة.

والمحاضرة الثانية كانت للدكتور العربي فرحاتي من جامعة باتنة بعنوان: "راهن العلوم التربوية كيف يواجهنا من منظور مشروعي الأسلمة وإعادة التأسيس"، مركزاً على صعوبة التخلص من تحيزات هذه العلوم الأيديولوجية والعرقية وغيرها، وقال بأن هناك اتجاهين للتخلص من هذه الأزمة وهما اتجاه الأسلمة واتجاه إعادة التأسيس وهما خطابان يتموقعان في موقع الذي يروم إنتاج الأنا الحضارية من خلال علوم تجاوزية للأزمة في بعدها الإبستمولوجي والميثودولوجي.

وكانت المحاضرة الموالية للدكتور فضيل دليو من جامعة قسنطينة بالجزائر بعنوان: "العلوم الاجتماعية بين العالمية والخصوصية"، وبين أن فكرة عدم ارتباط هذه العلوم بالقيم وبالذاتية فكرة زائفة، ومن ثمّ لا بد من إعادة النظر في ما نقول للطلبة وما نمارسه في أبحاثنا.

والمحاضرة الموالية كانت للأستاذة وسيلة يعيش بعنوان: "علم الاجتماع والأيديولوجيا"، وقد دعمت فكرة المحاضرة السابقة لأن عالم الاجتماع لا يمكن أن يعيش بعيداً عن المعترك السياسي ولا الاجتماعي، ومن ثمّ فهو مؤدلج.

والمحاضرة الأخرى كانت للدكتور أحمد عماد الدين خواني بعنوان: "أزمة الممارسة السوسيولوجية: مقاربة إبستمولوجية -نحو إعادة بناء المفاهيم من أجل قطيعة

إبستيمية- "، محاولا الكشف عن أزمة تتعدى مجرد علم الاجتماع إلى كونها أزمة فكر، وأزمة ذات مأزومة، ضائعة بين ماضي الأنا وحاضر الآخر.

والمحاضرة الموالية كانت للدكتور خالد بن إبراهيم بعنوان: "صلة العلوم الإنسانية بالعلوم التطبيقية –نموذج السياسة الشرعية-"، فإذا كانت العلوم الإنسانية تريد تفسير الإنسان وفهمه، فإن السياسة الشرعية تريد أن تضبطه بما يحقق مصلحة المجتمع ويحافظ على مصلحته هو بوصفه فرداً بالدرجة الأولى.

وانتهت أشغال الملتقي بجلسة ختامية ألقيت فيها كلمات ختامية، وتليت فيها التوصيات. ومن بين التوصيات اقتراح تنظيم الملتقى الثاني في العام القادم بحيث يكون محوره: "دور العلوم الإنسانية في التصدي للعولمة". كما يمكن تسجيل أن الجلسات لم تكن تختص بمعالجة محور واحد، كما أن هناك مجالات كثيرة من العلوم الإنسانية لم تغط في الملتقى، أضف إلى ذلك عدم تحديد الفرق الدقيق بين العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية وغيرها من الملاحظات.

تشحِيذ الأذهان بسِيرة "بلاد العرب والسودان"

لمحمد بن عمر التونسِيّ[1]

(-1274هـ/ 1857م)

أبي الفداء سامي التوني[2]

كتاب "تشحيذ الأذهان"[3] لمحمد بن عمر التونِسِي هو أهم مصدر للتعريف بأحوال إقليم هام من أقاليم السودان هو إقليم "دارفور"[4] في أوائل 13هـ/19م من كافة النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغير ذلك، مع العناية بتقديم الخرائط والرسوم التوضيحية.

---

1 هو: محمد بن عمر بن سليمان التونسِي (1204هـ/1789م-1274هـ/1857م): ولد في تونس، ورحل إلى السودان ومصر, فاختير مصححاً للكتب في مدرسة أبي زعبل بمصر. وترجمت في أيامه كتب كثيرة في الكيمياء والطب والنبات فكان يحررها ويهذب لغتها ويأتي لمصطلحاتها بصحيح الألفاظ. ثم عكف على إلقاء دروس في الحديث بمسجد السيدة زينب، وتوفي بالقاهرة.

من آثاره: "الشذور الذهبية في المصطلحات الطبية"، "رحلة واداي"، "الدر اللامع في النبات وما فيه من الخواص والمنافع"، "كنوز الصحة ويواقيت المنحة"، "روضة النجاح الكبرى في العمليات الجراحية الصغرى"، "الدر الغوالي في معالجة أمراض الأطفال".

2 باحث متفرغ للتحقيق العلمي لكتب التراث samy_amz@hotmail.com

3 جدير بالذكر أن اسم الكتاب قد وقع في الأعلام للزركلي 6 / 318 : ".. بلاد المغرب والسودان" بلفظ (المغرب) لا العرب!

4 "دارفور" الآن مديرية، تقع في غرب وسط جمهورية السودان، مساحتها 503272 كم^2، قاعدتها "الفاشر"، ومن مدنها الأخرى: كتم، وزالنجى، والجنينة، وتمتد بين خطي عرض 6 درجة ،10 درجة شمالاً، وخطي طول 22 درجة، 27 درجة شرقاً، وتشترك في حدودها مع جمهورية ليبيا وجمهورية تشاد، ومعظمها هضبة (بين 600 و900م) فوق سطح البحر.

والمقصود بـ"بلاد العرب والسودان" في اسم الكتاب بلاد السودان التي تسكنها القبائل العربية إلى جانب سكا ا الأصليين من السودانيين، ويخص منها بالذكر فيه إقليم "دارفور".

عرف إقليم "دارفور" باسم أقدم شعب سكنه وهو شعب "الفور" الذي أضحى اسمه علماً عليه وحوالي منتصف القرن 17م قامت في هذا البلاد سلطنة إسلامية كانت تمثل حلقة في سلسلة الممالك الإسلامية السودانية الواقعة بين الصحراء الكبرى ومصر في الشمال وبين الغابات الاستوائية في الجنوب وتمتد من البحر الأحمر شرقاً إلى المحيط الأطلنطي غرباً وتشمل ممالك سنار وكردفان ودارفور ووداي وباجرمي وبرنو أو الكانم وممالك الحَوصة ثم مالي.

ولقد كانت المنطقة محط اهتمام المستكشفين الغربيين، وحاول غير واحد من الغربيين استكشاف دارفور لكن سلاطين المسلمين آنذاك كانوا في وعي دعاهم إلى تقييد حركة هؤلاء المستكشفين ومنعهم من جمع المعلومات عن بلادهم،[5] فكانت رحلة براون *Browne* سنة (1769م-1793م)، ورحلة هنري بارت *Barth* سنة (1849م-1855م)، ورحلة ناختيغال *Nachtigal* سنة 1874م، إلا أن هذه الرحلات فشلت في تحقيق مسعاها في جمع مادة علمية كافية لهم تفيدهم في أغراضهم الاستعمارية فيما بعد، ومن هنا كان اهتمام المستشرق بيرون بمحمد بن عمر التونسي الذي استطاع أن يعيش في دارفور زماناً ويحيط بأحواله، فدعاه بيرون إلى وضع كتاب يصف فيه رحلته متعللاً بأن ذلك للمطالعة العربية،[6] فلما تحقق له ذلك ترجمه إلى الفرنسية ونشره بأعداد محدودة -لم تتجاوز مائة نسخة- لخدمة أغراضهم.

---

[5] مما يؤكد جهل الغرب ذه المنطقة آنذاك عبارة دائرة المعارف الإسلامية (الاستشراقية) في مادة "دارفـور" إذ تقول: "دارفور: ولاية وسلطنة في السودان الشرقي، وهي منطقة من المناطق التي لم تستكشف بعد في أواسط إفريقية، وهي داخلة بالاسم في دائرة النفوذ البريطاني بل وتدفع الجزية للإنكليز ولكنها لا تزال -في الواقـع- مستقلة بأمر نفسها ..." (**دائرة المعارف الإسلامية** 83/9، الطبعة1)

وانظر اعترافهم له بالجميل في **دائرة المعارف** (253/10: 254 ط2)

وانظر: شكيب أرسلان: التعليق على "حاضر العالم الإسلامي/ ستودارد" 25/3.

[6] المستشرقون: **دائرة المعارف الإسلامية** 10/ 252 (ط2).

عاش محمد بن عمر التونسي في إقليم دارفور نحو سبع سنوات ونصف السنة بدأ من عام 1218هـ/1803م، وذلك في زيارته لوالده الذي كان تاجراً مقيماً هناك في دارفور، واتصل بساسة البلاد، وألم محمد بن عمر خلال هذه السنوات بأحوال البلاد إلماماً تاماً، فجاء كتابه "تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان" أجمع كتاب في وصف هذا الإقليم.

يتألف كتاب "تشحيذ الأذهان" من مقدمة ومقصد وخاتمة. تحدث التونسي في المقدمة -عبر ثلاثة أبواب- عن السبب الباعث لرحلته لبلاد السودان، ووصف رحلته من الفسطاط إلى دارفور، ثم ساق ترجمة موجزة للسلطان عبد الرحمن الملقب بالرشيد (- 1214هـ/1799م) سلطان دارفور.[7]

ويضم المقصد ثلاثة أبواب؛ جعل الأول في صفة دارفور وعادات ملوكها ومناصبهم، ووصف مجلس السلطان، وملابس ملوكها، وجعل الثاني في وصف النكاح في قبيلة الفور ووصف الخصيان المعروفين في مصر بالطواشية، أما الباب الثالث ففي أمراض السودان والصحة فيها، ومأكولا ا ووصف الصيد وبعض الحيوانات فيها، ثم حديث عن المعاملات الاقتصادية في هذا الإقليم. وفي الخاتمة تحدث عن النباتات في دارفور وعن السحر وضرب الرمل والعزائم وغيرها هناك.

وقد عج الكتاب بالحياة؛ ففيه من القصص والحوادث والشعر والأمثال الكثير، وفيه يذكر أخباراً كثيرة عن العلماء والفقهاء الذين وفدوا على "دارفور" لما وجدوه فيها من تشجيع وعدالة وكرم واحترام. وذكر من مظاهر ارتفاع مكانة العلماء في سلطنة "دارفور" الإسلامية أن مجلس السلطان كان لا يتم إلا بحضورهم، وكانوا يجلسون عن يمينه، ويجلس الأشراف وعظَماء الناس عن يساره، وعند موت السلطان واختيار سلطان جديد كان هؤلاء العلماء يدخلون ضِمن مجلس الشورى الذي ينعقد لهذا الغرض، وإذا حدثَ تنازع فإنه لا يتم حسمه إلا على أيديهم، وكان السلاطين يكثِرون من الإنعام عليهم ويقطعو م الإقطاعات الواسعة حتى يتفرغوا للعلم والدرس،

[7] وصل نفوذ الدولة أقصاه في عهد السلطان «عبد الرحمن الرشيد» (1192هـ/1778م-1214هـ/ 1799م) الذي نقل العاصمة إلى مدينة «الفاشر»، واتصل بالسلطان العثماني واعترف بسيادته، فمنحه لقب "الرشيد".

ولم يكن هذا التشجيع وقفاً على السلاطين وحدهم، فقد شارك فيه الأهالي حيث كان سكان القرية يسارعون لمقابلة العلماء الوافدين ويستضيفو م، كما كانوا يستضيفون الطلبة الغرباء في بيو م ويعاملو م كأبنائهم أو ذوى قرباهم.

ويتميز كتاب "تشحيذ الأذهان" لمحمد بن عمر التونسي عن غيره من المؤلفات المتعلقة بدارفور والتي كتبها الرحالة الغربيون مثل براون وغوستاف ناختيغال بالدقة وقوة الملاحظة والقدرة على النفاذ إلى أعماق الأمور، وبذا استطاع التونسي أن يدرس حياة الناس على اختلاف سلالا م وطبقا م ولغا م في دارفور دراسة علمية جيدة.[8]

ويلاحظ في أسلوب المؤلف في مواضع كثيرة من المتن خروجه على قواعد النحو والصرف، كما يلاحظ فيه مجافاة للأسلوب العربي السليم وعدم الاكتراث بالقواعد الإملائية أحياناً،[9] والمؤلف يلتزم بالفصحى بصفة عامة لكنه يزاوج حيناً بين الفصحى والعامية، ويجنح حيناً آخر في بعض العبارات إلى العامية الخالصة، وقد يتجاوز أحياناً عما تقتضيه القواعد النحوية مراعاة للسجع،[10] وقد وردت في الكتاب بعض الأغاني بلغة الفور وأعلام الأشخاص وبلاد وأماكن وأسماء لمناصب إدارية، وكذلك ألفاظ وعبارات عامية ضبطت بعلامات خاصة.[11]

وتشيع في الكتاب -خاصة في أوله- اللهجة والألفاظ التونسية بحكم أصل المؤلف وانتمائه، وفيه أيضاً من الحِكَم والأمثال والحكايات والحوادث والشعر الكثير الذي يعكس ثقافة المؤلف وتجاربه في الحياة وهو يحكى وقائع حدثت في زمانه وإن لم تك في السودان وهي وقائع قد لا يجدها الباحث في غيره، كما نجد في الكتاب رسوم توضيحية وخرائط للتوضيح.

وقد كتب التونسي كتابه هذا تلبية لرغبة صديقه بيرون (الفرنسي) Perron، الذي قام بنشر الكتاب مترجماً إلى الفرنسية في باريس سنة 1845م -أي قبل الطبعة العربية بخمس سنوات- وجعل عنوا ا بالفرنسية هو:

8 مستفاد من تصدير الكتاب.

9 كما قال محققا الكتاب ص 19، 20

10 راجع تفصيل ذلك ص 20، 21 من مقدمة التحقيق

11 انظر: ص21

Voyage au Darfour, ou: L’aiguisement de l’esprit, par le voyage au Soudan et parmi les arabes du centre de l’Afrique

في 492 صفحة من القطع الكبير، وألحق به مصور جغرافي، وكتب بيرون في آخر الترجمة ملاحظات وتوضيحات تقع في أكثر من 90 صفحة، أكثرها مستمد من التونسي مؤلف الكتاب -وقد أشار إليه بلفظ (الشيخ)- وأقلها للمترجم الذي أضاف إلى الترجمة فَصلاً من تأليفه جعله ملحقاً له حول: "السلطان أبو مدين".

ثم طُبِع الكتاب بالحَجر باللغة العربية بخط المستشرق بيرون Perron الذي نشرها في باريس سنة 1850م نقلاً عن نسخة المؤلف، وقد نشرت على نطاق ضيق لا يتجاوز المائة (إذ كان طبعها لأغراض استعمارية لا علمية)، وتقع في 157 ورقة، من القطع المتوسط، كَتبها بقلم معتاد، وهي نسخة روجعت بدقة وعناية، وضبِطَت بالشكل في كثير من المَواضع وبخاصة الأعلام والبلدان وألفاظ الغناء العامية الواردة في الكتاب، وإن كان قد وجِد في النص مواطن ذات غموض أو خفاء هذا إلى جانب صعوبة الجزم بأن كل ما في الكتاب من ضبط مصدره التونسي الذي يعد حجة في هذا الشأن فقد يكون منه ما ضبطه بيرون[12]، أما النسخة الأصلية للكتاب (وهي نسخة المؤلف) - التي كتبها بنفسه والتي لا شك أنه كتبها قبل سنة 1845 بفترة وعنها نشر بيرون طبعته العربية فلا نعلم اليوم عنها شيئا فهي في حكم المفقود.

وللرحلة ملخص بالإنجليزية مطبوع بعنوان Travels of an Arab Merchant in the Sudan

وعن طبعة بيرون العربية حقق الكتاب وعلق عليه د. خليل محمود عساكر ود. مصطفى محمد مسعد وبمراجعة د. محمد مصطفى زيادة ليصدر الكتاب عن الدار المصرية للتأليف والترجمة (التابعة للمؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر) بمصر، سنة 1965م، ضمن سلسلة (تراثنا)، في 518 صفحة، شغل النص فيها 339 صفحة من القطع الكبير، وألحق به مطويات لخرائط ومشجرة أنساب، بالإضافة إلى الرسوم التوضيحية التي تشيع على صفحات الكتاب

[12] راجع: ص 17.

وقد ألحق بالكتاب ثلاثة ملاحق؛ الأول: بحث (الأمير أبو مدين ابن سلطان دارفور ومشروع الحملة المصرية على دارفور سنة 1843)، بقلم پيرون؛ والثاني هو بحث (تاريخ سلطنة دارفور) وهو منقول عن كتاب "تاريخ السودان القديم والحديث" لنعوم شقير؛ أما الثالث فهو معجم عربي فوراوي. بالإضافة إلى: "مشجر أسرة كيرا (جدول سلاطين دارفور)"، و"خريطة سلطنة دارفور"، و"خريطة دارفور وجيرا ا"، "خريطة مديرية دارفور"، و"نوتة موسيقية لثلاث أغان فوروية."

أما فهارس الكتاب فضافية غنية لِـ (لأعلام والبلاد والأماكن)، و(مصطلحات الوظائف والرتب والألقاب)، و(العملة وأنواع الضرائب والأدوات الم لية وغيرها والملابس والحلي وأنواع الطيب، والنبات والأشجار والأطعمة والأشربة وفصول السنة وشهورها)، و(الأمراض)، و(المساكن والمباني وأقسامها)، و(أنواع الرقص)، و(السحر وضرب الرمل)، و(المُحتوى)، و(الصور والأشكال والخرائط والمدونات الموسيقية).

وقد استخدم محققا الكتاب علامات خاصة -مغايرة لعلامات بيرون- لضبط الألفاظ العامية الواردة في الكتاب وقد وضحاها في مقدمة التحقيق.[13]

[13] انظر: ص 21.

حاضِر العالَم الإسلامِي

The New World of Islam

لوثروب ستودارد

تعليق: شكِيب أرسِلان[1]

أبي الفداء سامي التوني

في أعقاب الحرب العالمية الأولى (1914-1918م) اجتاحت العالم الإسلامي روح اليقظة وباتت تنذر المستعمر بأسوأ العواقب، ولقد أصدر الباحث الأميركي ثيـودور لوثروب ستودارد[2] كتابه *The New World of Islam* (العالم الإسلامي الجديـد) ليرصد هذه الروح التي سرت في جسد الأمة منذراً قومه ما ينتظرهم.

ولقد فهم الغرب ذلك التحذير وذَاع الكتاب في أوربا والولايات المتحدة ذيوعـاً

---

[1] هو شكيب بن حمود بن حسن بن يونس أرسلان، المعروف بأمير البيان شكيب أرسلان (1286هـ/ 1869م - 1366هـ/1946م): من سلالة التنوخِيين ملوك الحيرة: عارف بالأدب، والسياسة، مؤرخ، من أكابر الكتاب، ينعت بأمير البيان، من أعضاء ا مع العلمي العربي بدمشق. عالج شكيب أرسلان السياسة الإسلامية قبل ا يار الدولة العثمانية، وكان من أشد المتحمسين من أنصارها، واضطلع بعد ذلك بالقضايا العربية فما ترك ناحيـة منها إلا تناولها تفصيلاً وإجمالاً. وأصدر مجلة La Nation Arabe باللغة الفرنسية في جنيف للغرض نفسـه. وقام بسياحات كثيرة في أوربا وبلاد العرب، وزار أميركا سنة 1928 وبلاد الأندلس سنة 1930 وهو في حله وترحاله لا يدع فرصة إلا كتب ا مقالاً أو بحثاً. من أشهر آثاره: "الحلل السندسية في الرحلة الأندلسـية "، و"غزوات العرب في فرنسا وشمالي إيطاليا وفي سويسرا " و"لماذا تأخر المسلمون" و"الارتسامات اللطاف"، ... وله نظم كثير جيد.
(انظر: الزركلي: الأعلام 3 / 173: 175)

[2] Lothrop Stoddard وصفه الأمير شكيب أرسلان بِـ "العلامة الحصيف البليغ". (مقدمة "حاضر العالم الإسلامي" 1/ ي)

عظيماً، وترجم إلى الفرنسية وغيرها من اللغـات الأوربيـة،[3] وأعيـدت طباعتـه بالإنجليزية مرات، وأحله الساسة والباحثون المحل الأرفع وأقبلوا عليه واهتدوا بـه في الإحاطة بطبائع المسلمين والانقلاب الإسلامي في آسيا وإفريقية، واتخذوا منه عوناً على تدبر ما بين العالم الإسلامي وبين دول الغرب المستعمِرة من علاقات، وقـد وصـفته إحدى ا لات الإنجليزية[4] بأن صاحبه إرميا القرن العشرين!![5]

وقد بلغ صداه العالم الإسلامي أيضاً فترجِم إلى التركية،[6] وتبارى أدباء العرب إلى ترجمته للعربية حتى حاز قَصب السبقِ عجاج نويهض.[7]

وقد تقدم نويهض بعد تمام الترجمة إلى شكيب أرسلان (المعروف بأمير البيـان) يسأله تقريظ الكتاب؛ إلا أن أرسلان استرسل في التعليق وإلحاق البحوث بالكتـاب، حتى جاوزت حجم الأصل،[8] لتصدر الطبعة العربية باسم "حاضر العالم الإسـلامي"، وهو ما رآه مترجمه أقرب إلى موضوعه.[9]

يتألف "حاضر العالم الإسلامي" من مقدمة وتسعة فصول: تضمنت المقدمة (في نشوء الإسلام وارتقائه وانحطاطه)[10] عرضاً موجزاً لتاريخ الإسلام منذ البعثة النبوية حتى اية الحرب العالمية الأولى التي أسفرت عن استيلاء الغرب على بلدان العالم الإسلامي. وفيها يرصد المؤلف انفجاراً وشِيكاً في العالم الإسلامي، ويصرح أن هدف

---

[3] شكيب أرسلان: مقدمة "حاضر العالم الإسلامي/لوثروب ستودارد" 1 / ي.

[4] هي مجلة ا لات كما قال عجاج نويهض: مقدمة "حاضر العالم الإسلامي/ ستودرد" ص ل.

[5] مقتبس بتصرف من عجاج نويهض: مقدمة ترجمته لـ "حاضر العالم الإسلامي" ص؟ ابن حجر: لسان الميزان. ولا يخفى ما في هذا التشبيه من وضوح دلالة فإن إرميا -أحد أنبياء بني إسرائيل- أنذر قومه بقـرب خـراب الهيكل إن لم يثوبوا ويتوبوا، وألح عليهم في الموعظة وأطال التحذير والإنذار بالدمار الوشيك، فلما لم ينتصحوا اجتاحهم بختنصر وهدم هيكلهم وشردهم. وهذا ستودارد ينذر الأمة المسيحية (الاستعمارية) في الغرب بقرب يقظة العالم الإسلامي الذي يراه دماراً وشيكاً.

[6] شكيب أرسلان: مرجع سابق.

[7] المرجع السابق.

[8] عدد صفحات كتاب ستودارد (في طبعته العربية الثانية) 339 صفحة، وعدد صفحات التعليقات 466 صفحة.

[9] انظر: عجاج نويهض: "حاضر العالم الإسلامي/ستودارد" ص ي ها 1

[10] 1/ 1: 23.

الكتاب هو وصف مظاهر ذلك الانفجار المرتقب. وفي هذه المقدمة يذهب إلى أن النـزاع السياسي على الخلافة وراء انحطاط المسلمين سياسياً، ويجعل استيلاء العثمانيين على الخلافة قمة هذا الانحطاط. أما الانحطاط الحضاري للمسلمين فيزعم أن تسلط مذهب أهل السنة على مذهب المعتزلة وراء هذه الهزيمة الحضارية.

وفي الفصل الأول (في اليقظة الإسلامية) سرد موجز لقصـة الـدعوة الوهابيـة (السلفية) وانتشار صداها في العالم الإسلامي لتكون سبباً في ضته بعد طول رقـاد، ويربط المؤلف بين الدعوة الوهابية للتوحيد وبين أحمد خان في الهند والدعوة السنوسية (الصوفية) في ليبيا بل والبهائية أيضاً (؟!!) يقول عن هذه الأخيرة: "وهذه الدعوة وإن كانت بعيدة عن تعاليم الوهابية غير أ ا بلا مشاحة حاملة روحاً كروح الوهابِية كأ ا منعكس منها"(؟!!).[11]

وفي الفصل الثاني وهو (في الجامعة الإسلامية) ويريد ا "الشعور بالوحدة العامـة والعروة الوثقَى التي لا انفصام لها بين جميع المؤمنين في المعمور الإسلامي"[12] يقَرر أنه ليس مِن دِينٍ في الدنيا جامع بين أبنائه بعضهم مع بعض موحد لشعورهم دافع م نحو الجامعة العامة والاستمساك بعرو ا كدين الإسلام.[13] ويرى المؤلف أ ا قائمة علـى ركنين: الحج والخلافة، وأن الحج أقواهما. ثم تتبع الأدوار المختلفة التي اجتاز ا "الجامعة الإسلامية" الحديثة.

وفي الفصل الثالث (سيطرة الغرب على الشرق)[14] بحث مدى تأثر الشرق بالغرب في العادات واللباس والفكر وغير ذلك، ثم ما يتنازع الشرق بـين عـاملي القـديم والجديد.

---

11 1 / 263

12 حاضر العالم الإسلامي 1 / 287: 288.

13 1 / 288.

14 4 /1: 38. ومن ملاحظاته الجيدة في هذا الفصل 4 / 288 قوله: "إن المسلمين قد افتتحوا بلاداً عديدة ورقاعاً كبيرة في الأرض منتزعيها من النصرانية والبرهمية، واستأصلوا شأفة ا وسية، وعلى امتداد هذه الفتوحات واتساع آفاقها فلم يسمع قطّ أن شعباً قليلاً كان أو كثيراً انتحل الإسلام ديناً ثم ارتد عنه".

أما الفصل الرابع (في التطور السياسي) ففيه يصف المؤلف ما عانى منـه العـالم الإسلامي من استبداد الحكّام، ثم دعوات الحرية والاستقلال التي ظهـرت حـديثاً، ويطيل البحث حول مدى أهلية العالم الإسلامي لنيل الحرية.

وفي الفصل الخامس (في العصبية الجنسية) يرصد الدعوات القومية التي ظهرت في العالم الإسلامي[15] منتهى القرن التاسع عشر لاسيما لدى الترك والعـرب ممثلـة في: "الجامعة الطورانية"، و"الجامعة العربية"، و"الوطنية المصرية"، وما صاحب ذلك مـن نشاط لدعمها والالتفاف حولها.

أما الفصل السادس (في العصبية الجنسية في الهند) ففيه بحث الاتجاه القومي الهندي الناشئ منذ نهاية القرن التاسع عشر.

أما الفصل السابع (في التطور الاقتصادي) فيدور حول الاسـتعمار الاقتصـادي الغربي للعالم الإسلامي، وبحث مستقبله الاقتصادي.

وفي الفصل الثامن (التطور الاجتماعي) وصف الحالة الاجتماعية للعالم الإسلامي إبان الحرب العالمية الأولى، وعوامل تطوره، ومدى تأثره بالغرب.

أما الفصل التاسع (القلق الاجتماعي والبلشفية)، وبه ختام الفصـول، يـدرس المؤلف ما يعترئ العالم الإسلامي آنذاك من قلق اجتماعي مصاحب للتغيير الطـارئ عليه مما قد يشكل بيئة صالحة لانتشار البلشفية الروسية بين ربوعه.

أما شكيب أرسلان فقد أرخى لقلمه العنان فأضاف للكتاب الكثير من البحوث والتعليقات التي أدت بالكتاب أن يكون بديلاً -إلى حين- لدائرة معارف عن العـالم الإسلامي المعاصر، فعقب على المقدمة بستة عشر بحثاً، ثم عقب بتسعة عشـر بحثـاً أخرى على الفصول: 1، 2، 4، 5، 9، حظي الفصل الثاني من بينها بأوفى نصيب.[16]

والحق أن بحوث أرسلان متنوعة كثيرة الفائدة، تطرقت إلى مسائل مختلفة منها:

[15] وقد وصف رسول الله ﷺ العصبية القومية خير وصف حين قال لصحابته رضي الله عنهم: «دعوها فإنها منتنة»

[16] 32 بحثاً

سر نجاح الفتوح الإسلام وفي وقت وجيز، والبعثة المحمدية وأقوال جمهرة من العلماء والفلاسفة والمؤرخين الأوربيين في النبي ﷺ المنصف منهم والمغرض، وعرض لكتاب "حياة محمد" لإميل درمنغهم *Emile Dermenghem*، وبحث الحضارة الإسلامية ورقي العرب الفكري في القرون الوسطى، ولما كان الإسلام راق بذاته والشعوب الإسلامية المعاصرة غير راقية، (وفيه حديث عن المدنية الإسلامية، ومعالمها والرد على حسادها المكابرين).

ومنها: نظرية "القومية العثمانية الإسلامية" و"القومية التركية الطورانية"، وإسلام الفرس ومبدأ التشيع، والتشيع أيهما فيه أقدم الشام أم العجم؟ وبحث ترجمة القرآن إلى غير العربية، ومحاصرات المسلمين للقسطنطينية، وفتح الترك للقسطنطينية وخلاصة خططها، والتسامح والتعصب بين الإسلام وأوربا، والفرق بين الخلافة والملك.

ومنها: أثر روسيا في الشرق قديماً وحديثاً، والفتوحات الإسلامية في الهند، والإسلام في جاوة وما جاورها، وحديث عن مسلمي الفليبين والأندلس (وهو بحث مطول هام في ذكر حضارة المسلمين في الأندلس، وما وقع لهم بعد سقوطها)، وبحث عن جرائم الإيطاليين في ليبيا مع عرض تاريخي لاحتلال إيطاليا لطرابلس، حديث مطول عن القبائل في منطقتي برقة وطرابلس الغرب، وتاريخ الدعوة السنوسية، ... وغير ذلك.

كما اشتملت على بيان حال المسلمين في البقاع المختلفة من العالم في طاغستان، والصين، وأفغانستان، وروسيا، وإفريقيا، ... وغيرها. وضمت تراجم لزويمر، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وجمال الدين الأفغاني، وأحمد الشريف السنوسي، وعبد القادر الجزائري، وأنور باشا، وغيرهم. وفي الكتاب بحث طريف في الدفاع عن الحروف العربية والمقارنة بينها وبين الحروف اللاتينية.[17]

كما بث فيها أرسلان درراً من خبرته السياسية، كقوله: "من ولي السودان فقد

[17] 3 / 389:

أخذ بمخنق مصر لا تملك هذه معه أن تصعد نفساً"[18]، وقولـه: "يبـدأ (المسـتعمر) باستعمال نفوذ الأمير الوطني في أغراضها وتصريفه في حاجا ا حتى إذا قضتها كلـها رجعت إليه ونبذته نبذ الحصاة وذهب يقرع سن الندم على استرساله إليها واعتمـاده عليها"،[19] وغير ذلك كثير.

لقد عاصر الأمير شكيب أرسلان فترة هامة في تاريخ العالم الإسلامي، ومارس السياسة قبل ا يار الدولة العثمانية على يدي الاتحاد والترقي، وكانت له صداقات وعلاقات شخصية مع الكثير من الزعماء والكبراء في هذا العصر مثل: جمال الدين الأفغاني، ومحمد رشيد رضا، وأنور باشا، ومصطفى كمال أتاتورك، وأحمد الشريف السنوسي، وغيرهم، بل جالس الخليفة العثماني مرات، وكانت له صلات مع الكثير من المستشرقين والباحثين الغربيين، وقد ساق في كتابه الكثير من معلوماته الشخصية التي أخذها مشافهة عن معاصريه، مما أدى ببحوثه أن تكون كما وصفها بحق بقوله:

" أما كتابنا هذا في أجزائه الأربعة ... يجوز أن يقال إنه معلمة إسلامية صـغيرة، بل هو في المباحث الجغرافية والتاريخية والإحصائية عن أقطار الإسلام النائية وبقاعـه ا هولة فذٌ في بابه، وكذلك يمتاز هذا الكتاب بالمباحث السياسية التي قيض لمحررها أن يعلمها من عينٍ صافية، وأن يقف على الرواية الوثقى منها بطول خبرته وقرب سنده، واستمرار مزاولته لهذه الأمور من 47 سنة، وفيه بعد[20] لم يسجلها كتاب ولا جـرى ا قلم فلا يجدها الناشد في غيره إذ هي نتيجة مشاهدات الكاتب وما رآه بالعين وما سمعه بالأذن وما كان له فيه أخذ ورد.

وعلى كل حال ففي هذا الكتاب من الطريف ما لا يسع إنكـاره الجاحـد ولا يضيره مراء الحاسد، ولا شك في أن الأمة الإسلامية الناهضة إلى تجديـد تاريخهـا... ستتفطن إلى كل ما يعوزها من هذه المقاصد الجليلة."[21]

[18] 2 / 196

[19] 2 / 191

[20] كذا بالدال ولعل الضاد هي الأنسب.

[21] 1 / هـ.

هذا بالإضافة إلى ما تحلى به شكيب أرسلان من ثقافة عربية إسـلامية أصـيلة وقراءة واسعة للتراث الإسلامي وتاريخه مع اعتداده بحضارته وشريعته، كل هذا جعل للمعلومات الواردة في الكتاب قيمة هامة تفوق كثيراً ما كتبه سـتودارد -صـاحب الكتاب الأصلي- ولنا أن نقول أن قيمة الكتاب فيما علقه شكيب أرسـلان لا مـا كتب ستودارد، فلقد جاء كتاب ستودارد -فيما نرى- تكريراً وترديـداً لكتابـات المستشرقين بما اعتراها من قصور وسوء فهم بالإضافة إلى سوء نية ومغالطات وتجـن عند أكثرهم.

ولقد زادت دراية شكيب أرسلان باللغات العربية والتركية والفرنسية والألمانية والإنجليزية من قيمة الكتاب وأثْرته كثيراً فلم يقتصر على المصادر العربية في سياق الأحداث بل أضاف إليها المصادر الأجنبية طلباً للإنصاف والدقة العلمية.

وقد صدرت الطبعة العربية الأولى للكتاب عن المطبعة السلفية بالقاهرة سنة 1343هـ/ 1925م في جزأين، فانتشرت في جميع العالم العربي انتشاراً عجيباً -كما يقول أرسلان-[22] ولم يمض على طبعه أربع أو خمس سنوات حتى نفدت نسخه بأجمعها، مما استدعى إعادة طبعه مع زيادات وتنقيحات لتصدر الطبعة الثانية عن مطبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة سنة 1352هـ/1931م-1932م في أربعة أجزاء.

على أن آخر طبعات الكتاب -فيما نعلم- هي الطبعة الرابعة، طبع دار الفكر، بيروت، 1394هـ/1973م، في أربعة أجزاء، ضمها مجلدان بلغ مجموعهما 1628صفحة من القطع المتوسط، وقد أُلْحِق به فهرساً ساماً للموضوعات والبلدان والأعلام والواردة في الكتاب، وهي طبعة جيدة، نادرة الخطأ.[23]

والكتاب مصدر هام للاطلاع على حال العالم الإسلامي سياسـياً واقتصـادياً

---

[22] 1 / ج.

[23] وقد قامت دار الفكر العربي بالقاهرة بتصوير الكتاب تصويراً رديئاً ونشره في 4 أجزاء (في مجلدين)، قامت بمحو اسم الناشر الأصلي المأخوذة عنه المصورة، وحذفت اسم المترجم، كما حذفت الفهرست العام، ولم تبين أي الطبعات صورت عنها، وإن كان المرجح أ ا عن الرابعة لمطابقتها لها.

واجتماعياً في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى، وفيه رصد لجهود التنصير -وتنصـير المسلمين خاصة- في إفريقيا وغيرها من بلدان العالم، وفيه معلومات هامة عـن دور التعليم في الغزو الفكري للمسلمين.

وعلى القارئ أن يأخذ حذره عند مطالعة عبارات المؤلف -ستودارد- التي تحمل في طيا ا الكثير، وإن حاول أن يبدو منصفاً صادقاً.[24]

[24] كتعبيره عن الغزو الفكري والإعداد للتنصير بالتهذيب، وغير ذلك مما يستعمل المستشرقون من ألفاظ مـاكرة ليخفوا حقيقة مقاصدهم.

فِقْه اللغة

وسِر العربِية للثعالِبي[1]

(- 429هـ/1038م)

أبي **الفداء سامي التوني**

يعد كتاب "فقه اللغة وسر العربية" لأبي منصور الثعالبي أول مؤلف في العربية يستعمل مسمى "فقه اللغة"[2] بمعناه الذي استقر عليه في تراثنا العربي، ليشكل بداية لمعجمات المَعاني في مقابل معجمات الألفاظ.

يتألف كتاب "فِقه اللغة وسِر العرِبية " لأبي منصور الثعالِبي من قِسمين:

أما قسمه الأول المسمى "فِقه اللغة" فهو معجم من المعاجم العربية اللغوية رتب فيه المادة ترتيبا معنويا (أي وفق معنى الألفاظ) لا على ترتيب حروف الهجاء ، وفائدته

---

1 هو: عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، الثعالِبي، النيسابوري، أبو منصور (350هـ/961م – 429 هـ/1038م): أديب، ناثر، ناظم، لغوي، أخباري، بياني. ولد بنيسابور، واشتغل فراءً يخيط جلود الثعالب فعرف بالثعالبي وبه اشتهر. طلب اللغة والأدب فصار أحد أئمتها، وصنف التصانيف الكثيرة حتى صار أوفر كتاب القرن الخامس الهجري / الحادي العشر الميلادي إنتاجاً، وقد حجبت المصادر عنا أخباره فلم تدون لنا منها شيئاً يذكر، لكن الكثير من مؤلفاته الوفيرة وصل إلينا.

له كتاب: "يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر" وهو أكبر كتبه وأجمعها، وبه اقترن اسمه وطار ذكره واشتهر أمره، وله أيضاً: "سِحر البلاغة وسر البراعة"، "ثمار القلوب في المضاف والمنسوب"، "التمثيل والمحاضرة" في الحكم والأمثال، "أحاسِن كلم النبي والصحابة والتابعين وملوك الجاهلية وملوك الإسلام والوزراء والكتاب والبلغاء والحكماء والعلماء" في الحكم،... وغير ذلك.

2 نعم، استعمل ابن فارس في كتابه "الصاحبي" هذا التعبير (فقه اللغة)، وابن فارس أسبق من الثعالبي، لكن ابن فارس لم يستخدمه بهذا المدلول الذي استقر في تراثنا بفعل كتاب الثعالبي.

لمن يعرف معنى من المعاني ويطلب فيه اللفظ الدال عليه بخلاف معاجم الألفاظ التي يراد منها البحث عن معاني الألفاظ التي يريد الباحث تفسيرها.

وأما قسمه الثاني المسمى "سِر العربية" فيضم جملة من المباحث التي تمت إلى اللغة بسبب، سواء أكان ذلك في أصولها أم في فُروعها أم في تاريخها.[3]

ولقد كان وضع الثعالبي لكتابه بدعوة قوية ومساندة من أمير خراسان أبي الفضل المِيكَالِي (-436هـ/1045م)،[4] لذا وضع كتابه له، ولما أتمه أهداه إليه، وآلى على نفسه أن يحكي الظروف التي واكبت تأليف الكتاب وما كان للأمير من أثر قوي في التخفيف عنه وحثه على إتمامه، وقد فعل ذلك في مقدمة طويلة للكتاب، حتى إذا فرغ منها سرد قائمة مطولة أبواب الكتاب -في قسمه الأول- الثلاثين، ثم شرع في المقصود.

ويقوم منهج قسم "فقه اللغة" على تقسيم الكتاب إلى أقسام رئيسة، يذكر تحت كل قسم منها أقساماً فرعية متصلة بها، ثم يذكر الألفاظ الدالة على كل معنى منها، بعبارة دقيقة وجيزة، وهذه الأقسام الرئيسة جعلها أبواباً بدأها بالكليات، ثم التمثيل، فالأشياء التي تختلف أسماؤها وأوصافها باختلاف أحوالها، فأوائل الأشياء وأواخرها، فصِغار الأشياء وكبارها وضخامها، فالطول والقِصر، فاليبس واللين، فالشدة والشديد من الأشياء، فالقِلة والكثْرة، فسائر الأحوال والأوصاف المتضادة، فالملء والامتلاء والصفورة والخلاء، فالشيء بين الشيئين، فضروب من الألوان والآثار، فأسنان الناس والدواب، فالأصول والرؤوس والأعضاء والأطراف وأوصافها وما يتولد منها وما يتصل بها ويذكر معها، فصفة الأمراض والأدواء، فضروب الحيوان، فأحوال وأفعال للإنسان وغيره من الحيوان، فالحركات والهيئات والأشكال وضروب الرمي

[3] مستفاد من مقدمة تحقيق الكتاب ط. الحلبي، فليراجع للتفصيل

[4] هو الأمير: عبيد الله بن أحمد بن علي -فيما يقال-، المعروف بأبي الفضل، الميكالي: أمير من الكُتاب الشعراء، من أعيان خراسان في الدولة السامانية، اشتهر بالعلم والأدب والكتابة والرياسة. صنف الثعالبي كتاب "ثمار القلوب" لخزانته، وأورد في كتابه "يتيمة الدهر" محاسن من نثره ونظمه، ومختارات من كتابه "المخزون" المستخرج من رسائله.

والضرب، فالأصوات وحكاياتها، فالقطع والانقطاع وما يقاربها من الشق والكسر وما يتصل بها، فاللباس وما يتصل به والسلاح وما يضاف إليه وسائر الآلات والأدوات وما يأخذ مأخذها، فالأطعمة والأشربة وما يناسبها، فالآثار العلوية وما يتلو المطر من ذكر المياه وأماكنها، فالأرضين والرمال والجبال والأماكن وما يتصل بها ويضاف إليها، فالحجارة، فالنبت والزروع والنخيل. وعقد الباب التاسع والعشرين لما يجري مجرى الموازنة بين اللغة العربية والفارسية، وختمه بالباب الثلاثين في فنون مختلفة الترتيب في الأسماء والأفعال والصفات.

وهو في كل ذلك يسوق المعنى ثم يذكر ما يسمى به في العربية بدقة ومهارة وعمق نظر للفروق الدقيقة بين المعاني، فمن ذلك الباب الأول المختص "الكليات"،[5] وهي ما أطلق أئمة اللغة في تفسيره لفظ "كل"، كقولهم: "كل ما علاك فأظلك فهو: سماء"، و"كل أرض مستوية فهي: صعيد"، و"كل حاجز بين الشيئين فهو" موبق"، و"كل ما يستحيا من كشفه من أعضاء الإنسان فهو: عورة"، و"كل بستان عليه حائط فهو: حديقة"، ... وهكذا. وكذا صنع في كليات في الحيوان والنبات والشجر والأمكنة والثياب والطعام ... وغير ذلك.

ومنه قوله في الباب العاشر في تقسيم الحُسن وشروطه: "الصباحة: في الوجه، الوضاءة: في البشرة، الجَمال: في الأنف، الحَلاوة: في العينين، المَلاحة: في الفم، الظرف: في اللسان، الرشاقة: في القَد، اللباقة: في الشمائل، كمال الحُسن: في الشعر".[6]

وقوله في تفصيل الألوان: "إذا كان أسود فهو: أدهم، فإذا اشتد سواده فهو: غَيهبي، فإذا كان أبيض يخالطه أدنى سواد فهو: أشهب، فإذا نصع بياضه وخلُص من السواد فهو: أشهب قِرطاسي، فإذا كان يصفر فهو: أشهب سوسِني، فإذا غلب السواد وقلّ البياض فهو: أحم، فإذا خالطت شهبته حمرة فهو: صنابي، فإذا كانت

---

[5] ص 36: 44

[6] ص 81

حمرته في سواد فهو: كُميت، فإذا كان أحمر من غير سواد فهو: أشقر، فإذا كان بين الأشقر والكميت فهو: ورد، فإذا اشتدت حمرته فهو: أشقر مدمى، فإذا كان ديزجاً[7] فهو: أخضر، فإذا كان سواده في شقرة فهو: أدبس، فإذا كانت كُمتته بين البياض والسواد فهو ورد أغبس، وهو السمند بالفارسية، فإذا كان بين الدهمة والخضرة فهو: أحوى، فإذا قاربت حمرته السواد فهو: أصدأ ...، فإذا كان مصمتاً لا شية به ولا وضح أي لون كان فهو: بهيم، فإذا كانت به نكت بيض وأخرى أي لون كان فهو: أبرش، فإذا كانت به نقط سود وبيض فهو أنمش ، فإذا كانت به نكت فوق البرش فهو: مدبر، فإذا كانت به بقع تخالف سائر لونه فهو: أبقع".[8]

وهكذا في سائر أبواب القسم، وهو في كثير مما يذكر من ذلك يحيله بإيجاز إلى شيوخه من علماء العربية.

أما القسم الثاني "سر العربية" فقد اشتمل على تسعاً وتسعين فصلاً في "مجاري كلام العرب وسننها" -كما قال[9]- كتقديم المؤخر وتأخير المقدم وإضافة الاسم إلى الفعل، والكناية عما لم يجر ذكره من قبل، والاختصاص بعد العموم، وضد ذلك، وذِكر المكان والمراد من فيه، والحمل على اللفظ والمعنى للمجاورة، والحذف والاختصار في الكلام، والألفات وأنواعها في العربية، وكذا الباءات والتاءات والسينات والفاءات... ، وإضافة الفعل إلى ما ليس بفاعل على الحقيقة، والمَجاز، وإخراج الشيء المحمود بلفظ يوهم ضد ذلك، والالتفات، والحشو، ... إلى غير ذلك، وهو في كل ذلك يشرح المعنى بعبارة مختصرة وافية ويستشهد على ذلك بآيات من القرآن الكريم، وأحياناً بأبيات من الشعر العربي.

ويمت "فقه اللغة" -القسم الأول من الكتاب- بصلة قوية من حيث منهجه إلى كتاب "الغريب المُصنف" لأبي عبيد، كما يعد ممهدا لتأليف كتاب "المُخصص" لابن

---

[7] الديزج: معرب ديزة، وهي لون بين لونين غير خالص.

[8] ص 101

[9] ص 322

سِيده أكبر المُعجمات المرتبة على الموضوعات في اللغة العربية (وبعبارة أخرى: أكـبر معجمات المعاني العربية)، أما "سِر العربية" فقريب الشبه كثيراً من كتاب "الصاحِبي" لابن فَارِس.

والحق أن الكتاب بقسميه غني بمادة علمية ثرية من عالم متمكن وإن كان قسمه الأولى قد لقي الاهتمام الأوفى، ولقد أثنى أهل العلم على الكتاب فقال صديق حسـن خان في "أبجد العلوم": "واختص بالتأليف في هذا المنحى الثعالبي، وأفرده في كتاب له سماه "فقه اللغة"، وهو من أكد ما يأخذ به اللغوي نفسه أن يحرف استعمال العرب عن مواضعه فليس معرفة الوضع الأول بكاف في التركيب حتى يشهد له استعمال العرب لذلك، وأكثر ما يحتاج إلى ذلك الأديب في فني نظمه ونثره حذراً من أن يكثر لحنه في الموضوعات اللغوية في مفردا ا وتراكيبها، وهو أشـد مـن اللحـن في الإعـراب وأفحش"،[10] وقال السيوطِي في "المزهِر": " جمع فيه فأوعى"،[11] وصفه حاجي خليفة بالمشهور المتداول.

وقد أكثر النقل عنه الكثيرون كابن حجر العسقلاني،[12] وابن مفلح،[13] والخطيب الشربيني،[14] والشوكاني،[15] ... وغيرهم، وقد استفاد منه السيوطِي كثيراً في كتابـه "المُزهِر" وغيره.[16] وقد لقي عنوان الكتاب سخرية بعض المعاصرين لمخالفة معنى (فقه اللغة) لمدلوله الاصطلاحي المعاصر والذي يفيد التأريخ للغة بدراسة تـاريخ نشـأ ا والعوامل التي أثرت فيها وشرح أطوار حياة اللغة ... إلى غير ذلك. والحق أن هـذه المؤاخذة غير مقبولة فقد ما استقرت القاعدة من قديم أنه لا مشاحة في الاصـطلاح، وإذا كان الثعلبي هو الأسبق في استخدام هذا الاصطلاح بمدلول ما استعمله بدقـة في

[10] أبجد العلوم 2 / 473 : 474

[11] المزهر 339/1

[12] فتح الباري 9 / 557

[13] المبدع 5 /127

[14] في مغني المحتاج 3 / 51

[15] نيل الأوطار 1/ 328

[16] المزهر 45/1، 95، 177، 234، 337، ...، الإتقان في علوم القرآن 396/1، 404

مفهومه الذي أراده منه فكان الأحرى بالمحدثين أن يراعوا عدم تداخل المصطلحات بتخير اصطلاح مغاير لما أرادوا، خاصة وفقه اللغة ليس لَصِيق الدلالة بالمعنى التأريخي للغة.[17]

وأحسن طبعات الكتاب هي تلك التي حققها كل من: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي وكانت طبعته الثالثة (أو الأخيرة كما طبع على الكتاب) بمكتبة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة سنة 1392هـ/1972م، في 416 صفحة، قطع متوسط، وقع النص فيها بين صفحتي 21 : 389، وألحقت به فهارس: الأبواب والفصول، والشعراء، والقوافي، وأنصاف الأبيات، وأُهمل وضع فهرست للمواد اللغوية المضمنة في الكتاب مع أنها أهم ما يحتاجه قارئ الكتاب وهي موضوعه الرئيس، ولو صنع المحققون ذلك لأدوا للكتاب فائدة عظيمة ويسروا الانتفاع به كثيراً، أما ولم يصنعا ذلك فعلى القارئ أو الباحث أن يتحلى بالصبر في بحثه وتتبعه للوصول إلى بغيته، فالكتاب يحتاج لفهرسين لغويين الأول يرتب المعاني والواردة في الكتاب ويحيل إلى مواضعها والثاني يورد الألفاظ مرتبة على حروف الهجاء مما يفيد في تقديم الكتاب في صورة أخرى شبيهة بمعجمات اللغة وهو ما يضيف للكتاب فائدة جديدة.

والكتاب بلا نزاع يفيد الباحثين ومراكز البحث العلمي اللغوي ومجامع اللغة العربية وغيرهم من المهتمين والعاملين في مجال العربية بالبحث عن أسماء لمسميات جديدة، أو تحديد أسماء ثابتة من قديم لأشياء موجودة بين أيدينا اليوم نطلق عليها أسماء أجنبية أو غير عربية.

والكتاب أداة هامة في تعريب المصطلحات وألفاظ الحضارة كما أنه أداة رئيسة يحتاج إليه في تعريب التعليم والبحث العلمي، ولا غنى عنه للمترجمين من العربية وإليها لفهم المعنى الدقيق للألفاظ مما يساعدهم كثيراً في دقة عملهم العلمي.

---

[17] عبد التواب، رمضان. **فصول** في **فقه اللغة**، ص 13، وكرواس، بول. **مقدمة تحقيق فقه اللغة**، ط. الحلبي، ص 15 : 20